ARCHIVES
DE
PHILOSOPHIE

Recherches et documentation

*REVUE TRIMESTRIELLE PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS
DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE*

Cinquante ans de relativité

J. ABELÉ — LA THÉORIE DE LA RELATIVITÉ ET LE JUGEMENT DE RÉALITÉ EN PHYSIQUE

O. COSTA DE BEAUREGARD — LA RELATIVITÉ EN MICROPHYSIQUE

Centenaire d'Antonio Rosmini

J. CHAIX-RUY — RÉFLEXIONS SUR LA PHILOSOPHIE D'ANTONIO ROSMINI.

M.-T. ANTONELLI — VALEUR ET ACTUALITÉ PHILOSOPHIQUE D'ANTONIO ROSMINI.

M.-F. SCIACCA — LA THÉORIE DE LA VOLONTÉ CHEZ ANTONIO ROSMINI.

\-\-\-\-

J.-F. CATALAN — ANGOISSE ET DURÉE. TEMPS ET AFFECTIVITÉ CHEZ L'ANXIEUX LEUCOTOMISÉ (fin)

A. SOLIGNAC — NOUVEAUX PARALLÈLES ENTRE SAINT AMBROISE ET PLOTIN



AVRIL 1956

ARCHIVES DE PHILOSOPHIE

L'intention de cette Revue fondée en 1923 par un groupe de Professeurs de Philosophie de la Compagnie de Jésus, est de répondre au désir d'établir un dialogue et une confrontation entre les larges perspectives de la *philosophia perennis* et les problèmes anciens et nouveaux que suscitent aussi bien l'étude historique de la philosophie, que l'attention portée, à travers les formes et les méthodes nouvelles de la pensée contemporaine, aux éternels problèmes de l'Homme.

RÉDACTION :

Manuscrits et Revues d'échanges : M. REGNIER
Service de presse, secrétariat : F. ÉVAIN

ARCHIVES DE PHILOSOPHIE

Vals-près-le-Puy
(Haute-Loire)

ABONNEMENTS : **BEAUCHESNE**, éditeur, 117, rue de Rennes, PARIS (6e)

Les abonnements sont annuels et payables d'avance, ils sont servis après réception de leur montant et partent du mois d'octobre. L'année comporte 4 numéros faisant un total de 640 pp in-8°.

Si les tarifs d'impression et d'expédition venaient à augmenter, la durée des abonnements pourrait être réduite proportionnellement à l'importance des charges nouvelles qui nous seraient imposées ; ils seraient alors servis jusqu'à épuisement de la somme versée.

Le prix de l'abonnement est actuellement :

Pour la France .... **1900 fr.**

Pour l'Étranger.. **2100 fr.**

Chaque cahier isolé.. **600 et 650 fr.**

C. C. P. *Beauchesne, PARIS 39-29.*

ARCHIVES
DE
PHILOSOPHIE

Tome XIX — *Nouvelle série* — *CAHIER 3*

Cinquante ans de relativité

J. ABELÉ — LA THÉORIE DE LA RELATIVITÉ ET LE JUGEMENT DE RÉALITÉ EN PHYSIQUE

O. COSTA DE BEAUREGARD — LA RELATIVITÉ EN MICROPHYSIQUE

Centenaire d'Antonio Rosmini

J. CHAIX-RUY — RÉFLEXIONS SUR LA PHILOSOPHIE D'ANTONIO ROSMINI.

M.-T. ANTONELLI — VALEUR ET ACTUALITÉ PHILOSOPHIQUE D'ANTONIO ROSMINI.

M.-F. SCIACCA — LA THÉORIE DE LA VOLONTÉ CHEZ ANTONIO ROSMINI.

J.-F. CATALAN — ANGOISSE ET DURÉE. TEMPS ET AFFECTIVITÉ CHEZ L'ANXIEUX LEUCOTOMISÉ (fin)

A. SOLIGNAC — NOUVEAUX PARALLÈLES ENTRE SAINT AMBROISE ET PLOTIN

BEAUCHESNE ET SES FILS
A PARIS, RUE DE RENNES, 117
Avril 1956

LA THÉORIE DE LA RELATIVITÉ
ET
LE JUGEMENT DE RÉALITÉ EN PHYSIQUE

En 1905, Albert Einstein, alors âgé de 26 ans et chargé d'un modeste emploi au Bureau des brevets de Berne, faisait paraître dans les *Annalen der Physik* un mémoire intitulé : *Sur l'électrodynamique des corps en mouvement.* L'essentiel de la théorie restreinte de la relativité se trouve dans ce mémoire, mais il aura fallu cinquante années de réflexion sur les principes qui y sont exposés pour en développer toutes les conséquences et imposer au monde savant les vues révolutionnaires de son auteur.

Toutefois, et ce n'est pas un des moindres paradoxes de la théorie einsteinienne, le mémoire de 1905 n'apportait rien de nouveau du point de vue mathématique. Si Hertz a eu raison d'écrire : « La théorie de Maxwell ce sont les équations de Maxwell », il est certes paradoxal mais aussi juste d'affirmer : « La théorie d'Einstrein ce sont les équations de Lorentz ». Encore serait-il plus juste de les appeler « équations de Voigt-Lorentz », puisque dès 1887 Voigt les avait formulées comme conditions d'invariance de l'équation de propagation des ondes.

Si l'on veut alors désigner l'élément d'essentielle nouveauté de la contribution d'Einstein par rapport à celle de Lorentz, on ne saurait mieux le caractériser que comme l'*inversion d'un double jugement de réalité.*

Lorentz avait fort bien compris que, pour rendre les équations de Maxwell invariantes dans leur application à des

corps en mouvement rectiligne et uniforme, il était nécessaire de transformer les mesures temporelles en même temps que les mesures spatiales et qu'il fallait pour cela associer respectivement aux systèmes de coordonnées (x, y, z), (x', y', z')..., attachés à ces mobiles, des variables de temps *distinctes : t, t'...,* etc. Mais l'adoption de ce temps morcelé, auquel Lorentz donna le nom de « temps local », ne constituait à ses yeux qu'une convention, aussi fictive que celles qui définissent les « temps légaux » des différents pays. Ce *jugement d'irréalité* portant sur le temps local n'était que la conséquence d'un autre jugement, *jugement positif de réalité* cette fois, portant sur l'existence de l'éther. L'immobilité attribuée par Lorentz à l'éther en faisait un succédané de l'*espace absolu* de Newton et justifiait la conception du mouvement absolu.

C'est ce double jugement de réalité qu'inverse Einstein, en proclamant d'une part que l'*éther est une fiction,* et en assignant d'autre part au morcelage du temps inscrit dans les équations de Lorentz un *fondement physique.*

Ce fondement réside dans une propriété singulière attribuée à la lumière, à savoir : de se propager dans le vide avec une vitesse qui, d'une part n'est déterminable que par rapport aux corps matériels (en conséquence de l'inexistence de l'éther), mais, d'autre part *est indépendante de la vitesse que peuvent posséder ces corps matériels,* y compris ceux qui émettent la lumière et ceux qui la captent.

Comme jadis de l'échec de toutes les tentatives de réalisation du mouvement perpétuel est issue la conception positive de la *conservation de l'énergie,* ainsi de l'échec de toutes les expériences destinées à manifester l'existence de l'éther Einstein a su dégager une nouvelle conception positive, celle de l'*isotropie de propagation de la lumière.* C'est l'adjonction de cette propriété concrète au principe formel de relativité des mesures physiques qui l'a conduit à substituer la *définition optique du temps* à la conception newtonienne abandonnée.

Nous ne retracerons pas ici l'itinéraire de la déduction einsteinienne, dont le point de départ se trouve dans la critique de la notion de simultanéité et qui aboutit à l'affirmation de l'égale valeur des mesures différentes, soit d'espace,

soit de temps, faites sur les mêmes objets ou événements par divers observateurs en mouvement rectiligne et uniforme les uns par rapport aux autres.

Le problème qui retiendra notre attention dans les pages qui suivent est d'ordre philosophique : quelle est la *notion de « réel »* impliquée dans les *jugements de réalité* qui caractérisent la théorie einsteinienne ?

I

La notion de réel à laquelle se réfère le physicien dans ses jugements de réalité n'est pas simple. Edouard Le Roy est souvent revenu sur le problème qu'elle pose dans ses travaux consacrés à la philosophie des sciences [1] et il a montré qu'elle oscillait entre deux notions distinctes, qui tantôt collaborent et tantôt entrent en conflit dans l'esprit du savant. La première est appelée par lui *empiriste* ou *sensible*, la seconde *rationnelle* ou *idéaliste*. Voici, accompagnées d'un bref commentaire, les définitions qu'il en donne ; nous les appliquerons ensuite à la théorie de la relativité.

« Dans une première perspective, écrit Edouard Le Roy, est dit « réel » ce qui est constaté ou constatable empiriquement, perçu ou perceptible au moyen des sens, bref ce qui est tenu pour donné ou pouvant l'être par une expérience d'ordre sensible » [2].

Mais, s'il est indispensable que la science parte de la sensation et y revienne fréquemment, elle n'en garde que ce qu'elle peut organiser en expériences répétables, pour lesquelles elle institue un manuel opératoire où viennent s'incorporer progressivement les résultats de la science antérieure-

1. Nous nous référons dans la première partie de cet article à deux mémoires d'Edouard LE ROY. Le premier a été publié en 1935 par la « *Revue de Métaphysique et de Morale* » (*R.M.M.*) en deux articles, sous le titre : *Ce que la Microphysique apporte ou suggère à la Philosophie*. Cf. *R.M.M.*, T. 42, pp. 151-184 et 319-355. Le second a paru en 1937 dans la « *Revue Philosophique* » (*R. Ph.*), également en deux articles, sous le titre : *Les Paradoxes de relativité sur le temps*. Cf. *R. Ph.*, T. 223, pp. 10-47 et 195-245.

2. *R. Ph.*, p. 14.

ment acquise. C'est ainsi que l'électronique constitue une admirable technique instrumentale qui étend le domaine de la sensation, au loin dans l'espace avec le radar, dans la profondeur de la matière avec le microscope électronique, à la cadence accélérée des vibrations les plus rapides grâce à l'oscillographe cathodique. Par l'intermédiaire d'images formées sur l'écran fluorescent ou sur la plaque photographique, la perception sensible s'enrichit de ressources qui sont le fruit des conceptions théoriques les plus audacieuses de la mécanique ondulatoire.

Il n'est pas toutefois indispensable que les idées s'incorporent à une technique d'observation pour assurer le physicien de la réalité des objets de son étude. Les idées elles-mêmes ont leur puissance de suggestion et, lorsqu'elles se groupent en un corps de doctrine de plus en plus cohérent, elles font surgir dans l'esprit la conviction de l'existence d'êtres inconnus, dont la réalité, fût-elle fugace comme celle du *positron* ou inaccessible aux sens comme celle du *neutrino*, peut et doit être proclamée, ne serait-ce que pour éveiller l'attention et mobiliser l'activité des chercheurs.

Ce n'est plus alors une *possibilité immédiate de perception* qui fonde le *jugement de réalité*, mais une *convergence de raisons*, recueillies par l'esprit et groupées autour de centres d'intelligibilité qui *méritent d'exister* par leur vertu d'unification du donné antérieurement perçu et déjà partiellement organisé.

« Pourquoi, écrit Le Roy, le physicien, au sujet d'éléments invisibles, parle-t-il sans hésitation de réalités ? Parce que plusieurs lignes de faits antérieurs y concourent, en imposent l'affirmation comme d'un centre nécessaire ; et parce que de nombreuses méthodes indépendantes l'une de l'autre viennent aboutir, touchant ce centre, aux mêmes déterminations numériques »[1]... « Règne alors un double critère de réalité, tout autre que celui qui se tire de la sensation : indépendance du résultat par rapport aux procédés de l'étude, invariance des relations lorsque changent les moyens de repérage. La suprématie dans le jugement appartient donc en dernier lieu à un caractère d'intelligibilité, de rationalité, pourvu seu-

1. *R.M.M.*, p. 331.

lement qu'il soit susceptible de se concrétiser en manuels opératoires conduisant à des nombres qui concordent »[1].

Bien que distinctes l'une de l'autre et à première vue irréductibles, ces deux notions de réalités nouent entre elles des rapports et le physicien ne saurait renoncer à aucune des deux, car elles se soutiennent mutuellement. La recherche expérimentale, pour être fructueuse, doit être dirigée par des vues théoriques ; mais, lorsque celles-ci s'aventurent dans des directions de totale nouveauté, en suscitant les résistances du savoir acquis, ce n'est que de constats expérimentaux qu'elles peuvent recevoir une définitive consécration. Les vues audacieuses de Louis de Broglie, qui donnèrent naissance à la mécanique ondulatoire, n'eussent été qu'« un beau roman de physique », comme disait Leibniz des tourbillons cartésiens, si elles n'avaient trouvé une décisive confirmation dans les expériences de diffraction électronique.

Mais il peut arriver que, loin de s'épauler mutuellement, les deux notions du réel qui viennent d'être analysées entrent en conflit. Ce conflit sera d'autant plus aigu que le point de départ sensible restera plus profondément inséré dans la connaissance de sens commun et que le point d'arrivée rationnel s'en détachera plus complètement. Pour qu'il se produise, il suffira que les deux conceptions de la réalité viennent à interférer au cours d'une *même expérience*, soit effective, soit simplement imaginée. Ainsi s'expliquent, d'après Edouard Le Roy, les paradoxes relativistes et il doit suffire, pour les résoudre, d'en déceler l'origine.

Pour mieux comprendre la formation de ces paradoxes, nous introduirons encore deux autres considérations, qui complètent la description des deux types de réalité que nous avons vu être en service dans la science.

Il y a, dans le monde que les savants ont l'ambition d'explorer en toutes ses parties, *divers ordres de grandeur* que différencient, non seulement les procédés techniques qui permettent d'en aborder l'étude, mais les notions théoriques qu'il est possible d'y définir. Prenons comme exemple la notion de *température*. Soit qu'on l'identifie en pratique avec la mesure faite à l'aide d'un thermomètre à dilatation de liquide

1. *R. Ph.*, p. 15-16.

ou de gaz, soit qu'on la définisse en théorie comme la vitesse quadratique moyenne des mouvements moléculaires *désordonnés*, on ne peut pas parler de température d'une molécule isolée. A cet ordre de petitesse, en effet, il n'y a plus ni phénomène de dilatation thermique, ni distinction entre mouvements ordonnés ou désordonnés.

De même la définition du *corps solide*, corps dont toutes les parties restent à des distances mutuelles invariables au cours du mouvement, cesse d'être vérifiée lorsque les parties considérées sont d'un ordre de petitesse telle qu'elles participent à l'agitation moléculaire thermique ; ou encore — à grande échelle cette fois, et en tenant compte de l'élasticité — lorsqu'une des dimensions du corps est telle qu'un temps notable est nécessaire pour qu'un mouvement communiqué à une de ses extrémités se transmette à l'autre.

Ce dernier exemple suffit déjà à montrer que l'essentielle opposition n'est pas entre les deux infinis de Pascal, mais entre la *zone moyenne* où s'exerce l'activité cognitive de nos sens et la *zone extrême*, qui est tantôt l'immense et tantôt l'infime, la voie lactée ou l'électron. Il n'est pas rare d'ailleurs que ces deux formes d'extrême se compénètrent. Ainsi les vitesses les plus considérables se trouvent réalisées à l'intérieur du noyau atomique ; de même l'expansion de l'espace nous est révélée dans le changement de longueurr des radiations émises par de lointains atomes.

Il résulte de cette opposition entre le moyen et l'extrême qu'aux mesures directes effectuées à l'échelle de nos sens dans la zone moyenne, il faut substituer, pour atteindre l'extrême, des mesures *indirectes*. Dans certains cas privilégiés il se peut faire que ces mesures indirectes, déjà utilisées dans la zone moyenne, puissent s'étendre de proche en proche par une extrapolation progressive. Ainsi en est-il de l'effet Doppler-Fizeau, vérifié par des expériences terrestres, puis par l'observation des extrémités du diamètre équatorial du soleil, enfin par celle des étoiles doubles, ce qui justifie son extension aux galaxies proches et ensuite aux lointaines. Mais il arrive aussi — et nous allons voir que c'est le cas des paradoxes relativistes — que les mesures indirectes fassent intervenir, en dehors du critère sensible du réel, un critère purement rationnel tel que le postulat d'invariance d'une

grandeur donnée lors de certaines transformations. C'est alors que l'*interférence des deux notions de réalité* précédemment étudiées peut engendrer des paradoxes.

Pour vérifier la justesse de cette analyse, il nous suffira de l'appliquer à un seul des paradoxes relativistes, celui qui est connu sous le nom, d'ailleurs impropre, de « contraction des longueurs ». Cette expression a d'abord servi à désigner une hypothèse formulée par Fitzgerald et Lorentz pour expliquer le résultat négatif de l'expérience de Michelson. Selon cette hypothèse, l'existence supposée d'un mouvement par rapport à l'éther entraînerait un raccourcissement de tous les objets dans la direction du mouvement. Il s'agissait, dans la pensée des deux physiciens, d'une modification effective de longueur qu'expliquait la théorie électronique.

Du point de vue einsteinien, la contraction des longueurs signifie seulement que des observateurs, en mouvement de translation rectiligne et uniforme les uns par rapport aux autres le long de la même droite, ne trouvent pas le même résultat dans la mesure des dimensions d'un objet parallèles à cette droite. Pour l'observateur vis-à-vis duquel l'objet *est immobile*, la mesure effectuée donne une *longueur maxima*. Elle est « contractée », c'est-à-dire trouvée *plus courte*, par tous les autres observateurs ; et cela d'autant plus que leur vitesse par rapport au précédent est une fraction plus élevée de la vitesse de la lumière.

Pour mieux faire apparaître le paradoxe, considérons en particulier deux observateurs en translation rectiligne et uniforme l'un par rapport à l'autre. Chacun d'eux possède, immobile par rapport à lui, un exemplaire d'un certain corps solide ; l'identité de dimensions des deux exemplaires ayant été contrôlée par comparaison au même lieu. Supposons que chaque observateur mesure tour à tour la longueur de la dimension parallèle au mouvement, d'abord de « son » exemplaire (l'immobile par rapport à lui), puis de celui de « l'autre » (le mobile par rapport à lui). Le résultat de ces quatre mesures est le suivant : chaque observateur trouve l'*exemplaire de l'autre plus court que le sien*. La « contraction des longueurs » est donc *réciproque*. Ce caractère de réciprocité exclut qu'il y ait *altération physique* de l'un ou l'autre exemplaire, car cette altération motiverait deux jugements *oppo-*

sés : l'un affirmant *plus long* ce que l'autre affirmerait *plus court*.

Le paradoxe ne consiste pas davantage en ce que chaque observateur ait fait deux mesures différentes *du même objet* ; car les deux mesures faites par chacun d'eux portent respectivement sur *deux exemplaires distincts*. (Leur identité n'a été supposée que pour rendre plus évidente la réciprocité). Le paradoxe consiste en ce que, *pour chaque exemplaire* (donc pour un seul objet), il y ait eu deux mesures faites qui *sont différentes selon qu'elles ont été effectuées par l'un ou l'autre des deux observateurs*. Ainsi se présente la *relativité de la mesure de longueur par rapport à l'observateur*.

Indiquons tout de suite — car nous ne mettrons pas ce point en question — quelle est, d'après Einstein, l'origine de cette relativité. Toute mesure de longueur, portant sur la partie d'un corps assimilable à une droite rigide, se fait par mise en coïncidence de chaque extrémité de cette droite avec une division d'une règle graduée, laquelle matérialise en la subdivisant l'unité de longueur. On obtient la mesure cherchée en effectuant la différence des deux hommes lus sur la règle en regard des divisions en coïncidence avec les extrémités de l'objet.

En prévision du cas où l'objet et la règle glisseraient parallèlement l'un à l'autre pendant l'opération de mesure, il faut préciser que les deux coïncidences doivent être réalisées *au même instant du temps de l'observateur*. Il est clair dès lors que *la relativité de la simultanéité vis-à-vis de l'un et l'autre observateur entraîne la relativité de leurs mesures de longueur*.

Il peut sembler au premier abord que le manuel opératoire de mesure des longueurs que nous venons de rappeler *est identique pour les deux observateurs*. Nous allons montrer qu'il n'en est rien. Considérons l'observateur qui mesure un objet immobile par rapport à lui. Il peut aussi bien immobiliser la règle graduée le long de l'objet. Assuré de cette double immobilité et ayant observé la première coïncidence d'une extrémité de l'objet avec une division de la règle, il sait que le chiffre lu par lui n'exprime pas un *événement fugitif*, mais une *donnée permanente*. Il peut donc, sans se hâter, faire la seconde observation de coïncidence qui achève

l'opération de mesure. Il peut aussi, pour plus de sécurité, aller et venir d'une extrémité à l'autre de l'objet et répéter ses observations pour prendre ensuite la moyenne des chiffres lus. Pour lui, l'opération de mesure d'une longueur est *indépendante de toute condition temporelle d'exécution.* Il en est tout autrement de l'observateur qui mesure la longueur d'un objet défilant rapidement devant lui. L'observation porte ici sur *deux événements* : le passage de l'une et celui de l'autre extrémité de l'objet devant telle et telle division de la règle. Il est cette fois essentiel que ces deux événements soient *perçus simultanément.* Si la dimension à mesurer est grande, la collaboration de deux observateurs sera nécessaire, chacun d'eux se trouvant placé à une des extrémités de la règle, et un *échange de signaux* sera indispensable pour assurer le synchronisme de leurs lectures. Ici intervient le principe d'isotropie de la vitesse de la lumière et *cette intervention fait partie intégrante du manuel opératoire,* ce qui n'était pas le cas pour l'observateur mesurant un objet immobile par rapport à lui.

Nous sommes donc fondés, à la suite de cette analyse, à adopter la conclusion d'Edouard Le Roy ainsi formulée : « La contraction des longueurs est une propriété des opérations métriques, de la dualité des procédés de mesure et notamment de la substitution de l'indirect (ou théorique) au direct (ou sensible), c'est-à-dire de la mesure au moyen d'instruments mobiles ou immobiles par rapport à l'objet qu'on veut mesurer »[1].

Dirons-nous alors que l'une de ces mesures est *moins réelle* que l'autre ? Non, elles le sont tout autant, mais *elles le sont différemment,* et la reconnaissance de cette différence résout le paradoxe de leur dualité.

Pour tirer la leçon de cet exemple et conclure la première partie de cet article, nous ne pouvons mieux faire que de citer les lignes suivantes, empruntées au discours que prononça Edouard Le Roy au cours d'une séance d'hommage à Poincaré, séance qui clôtura le Congrès international de Philosophie des sciences de Paris, le 25 octobre 1949.

1. *R. Ph.*, p. 221.

On sait que, cinquante ans plus tôt, Poincaré avait cherché querelle à Le Roy au sujet de son « nominalisme » ; le texte que voici était destiné à dissiper tout malentendu à ce sujet[1].

La science physique est-elle artifice pur ? Non certes : elle atteint une réalité authentique. Seulement il faut reconnaître que deux notions du réel sont à la fois en service légitime dans la science : on y appelle réalité ce qui est susceptible d'être perçu sensiblement et aussi ce dont l'affirmation s'impose par un concours d'exigences théoriques où elle se manifeste à titre d'invariant à travers les changements de perspectives et de méthodes. On ne pourrait pas plus se passer de l'une de ces notions que de l'autre. Pareillement, la science est-elle relative aux conditions du discours et de l'action ? Sans nul doute : mais il ne s'ensuit pas qu'elle reste étrangère à l'intelligence. Seulement il faut distinguer deux sens, également légitimes encore, de ce dernier terme ; car on déclare à bon droit intelligent l'esprit capable de construire sans fissure ni déviation un vaste système d'abstractions enchaînées et, avec non moins de justesse, l'esprit capable de s'ouvrir en large éventail d'antennes perceptives dont chacune correspond à une particulière direction de réalité saisie selon sa nuance orginale. Ces deux formes de l'intelligence répondent aux deux œuvres différences, mais l'une et l'autre nécessaires, requises pour le progrès de la science : discursification finale et intuition inventive.

Si parmi les deux types d'intelligence, déçrits dans les dernières lignes citées, nous voulions classer les deux fondateurs de la théorie de la relativité sous sa forme actuelle : Einstein et Minkowski, nous n'hésiterions pas en ce qui concerne celui-ci. Dans la célèbre conférence faite à Cologne le 21 septembre 1908, où il proclamait la déchéance de l'espace et du temps considérés séparément, Minkowski déclarait renoncer de même à la notion de corps solide. N'existaient plus à ses yeux que des points matériels décrivant des lignes d'univers et encore l'existence ne leur était-elle concédée que d'instant en instant, en sorte que *la réalité n'était conférée qu'aux seuls « événements »*, couples for-

1. Congrès international de Philosophie des sciences. Paris, 1949. Hermann, 1951. Fascicule I : *Epistémologie*. Discours d'E. LE ROY, pp. 47-59, Texte cité : p. 55.

més d'un point et d'un instant. Dans cette conception, une longueur n'est rien d'autre que l'intervalle d'espace de deux événements simultanés. La forme géométrisée donnée par Minkowski à la théorie de la relativité est bien l'œuvre d'une intelligence « capable de construire sans fissure ni déviation un vaste système d'abstractions enchaînées ».

Mais où classer Einstein ? On ne peut certes lui refuser la cohérence de la pensée et la hardiesse constructive. Il semble cependant que chez lui domine « l'intuition inventive ». Le souci de la réalité sensible ne l'a jamais quitté, comme en fait preuve son exigence d'une définition *opérationnelle* de la simultanéité à distance et, plus récemment, son opposition tenace à l'interprétation subjectiviste de la théorie des quanta. Ne fallait-il pas aussi qu'il eût des « antennes perceptives » pour prévoir la courbure d'un rayon lumineux dans un champ de gravitation ou pour deviner la prodigieuse réserve d'énergie cachée à l'intérieur de l'atome?

Mais la considération de l'énergie nous avertit que nous franchissons le seuil qui sépare la Cinématique de la Dynamique et qu'un nouveau domaine s'étend devant nous, réclamant un supplément d'enquête et susceptible d'ouvrir de nouvelles perspectives au problème du *jugement de réalité*.

II

Il convient maintenant de remarquer que les affirmations paradoxales de la théorie de la relativité restreinte se situent en Cinématique et affectent plus particulièrement les *mesures d'espace et de temps*. Si nous prenons en considération le *concept de vitesse*, ainsi que les grandeurs que la dynamique définit en lui associant le *concept de masse* — les principales sont l'*impulsion* et l'*énergie* — nous allons voir que les deux aspects du réel précédemment analysés cessent de s'affronter et viennent converger en une *notion unifiée de réalité*, à la fois sensible et rationnelle.

Lorsqu'un nageur remonte ou descend le cours rectiligne et régulier d'un fleuve, il acquiert en nageant une vitesse qu'il lui est naturel de rapporter à l'eau sur laquelle il prend son appui et qu'il peut d'ailleurs apprécier en constatant qu'il

croise ou qu'il dépasse des corps légers flottant sur l'eau. Mais, aux yeux des spectateurs situés sur la rive et prenant celle-ci comme repère, il possède une *vitesse composée* de celle par lui acquise et de celle de l'eau du fleuve.

Dans l'hypothèse d'un temps universel, il est facile de comprendre que les vitesses se composent comme les longueurs simultanément parcourues, c'est-à-dire par une simple *addition* ou *soustraction*. Mais la multiplicité des temps locaux introduits par la relativité entraîne une plus grande complexité de la *loi de composition des vitesses*, dont la formule nouvelle fut déduite par Einstein des équations de Lorentz. On y voit figurer la vitesse c de la lumière dans le vide et cette grandeur y joue, comme nous le dirons plus loin, le rôle d'une *vitesse-limite*.

Or, en 1907, deux ans à peine après la publication du mémoire « Sur l'électrodynamique des corps en mouvement », Max von Laue faisait remarquer que la loi einsteinienne de composition des vitesses se trouvait vérifiée par une expérience réalisée plus d'un demi-siècle auparavant. C'était en effet en 1851 que Fizeau, qui avait acquis une très grande maîtrise des phénomènes d'interférences lumineuses, s'était proposé de rechercher avec leur aide la modification qu'apporte à la vitesse de la lumière dans un milieu matériel transparent — (on savait déjà que cette vitesse est plus petite que dans le vide — une vitesse supplémentaire communiquée à ce milieu matériel. Comme toujours une idée théorique préconçue dirigeait ses recherches et ce ne pouvait être, à cette époque, la mise en question du théorème classique d'addition des vitesses. C'était, dans la persuasion alors régnante de l'existence de l'éther, l'hypothèse formulée par Fresnel d'un entraînement partiel de l'éther par les corps en mouvement. Toutefois, la description succincte que nous allons donner de cette expérience nous convaincra — par la parfaite analogie qu'elle réalise entre la propagation de la lumière et la progression d'un nageur, dans de l'eau tantôt en repos et tantôt en mouvement — qu'elle est, indépendamment de toute hypothèse, une simple expérience de *composition de vitesses*.

Deux tubes de 1 m. 50 de longueur étaient juxtaposés parallèlement et fermés à chaque extrémité par une glace perpendiculaire à la direction des rayons lumineux. Au voi-

sinage des deux extrémités de chaque tube, deux tubulures latérales les réunissaient à deux flacons contenant de l'eau. Par une pression d'air comprimé sur la surface de l'eau dans l'un d'eux on produisait dans le tube correspondant un courant d'eau, dont la vitesse était réglable à volonté. La même disposition appliquée en sens inverse au second tube fournissait un courant d'eau de même vitesse dirigé en sens contraire.

Deux faisceaux lumineux parallèles, issus d'une même source ponctuelle, se propageaient suivant l'axe de chaque tube, puis, après s'être croisés en convergeant à travers une lentille sur un miroir où ils se réfléchissaient, ils revenaient en arrière mais en échangeant leurs parcours. Ils se rejoignaient enfin, grâce à une nouvelle réflexion, et donnaient lieu par leur rencontre à un phénomène d'interférences observable dans le plan focal d'une lunette. Ainsi chaque faisceau lumineux parcourait successivement chaque tube ; mais, tant à l'aller qu'au retour, l'un d'eux se propageait *dans le même sens* que le courant d'eau tandis que l'autre se propageait *en sens contraire*.

Une première expérience était faite, l'eau étant en repos. Les deux faisceaux lumineux suivaient le même parcours et à la même vitesse, aussi arrivaient-ils sans différence de phase dans le plan focal de la lunette. On y observait alors un système de franges, dont le centre occupait le foyer, du moins lorsqu'un réglage soigneux avait éliminé toute dissymétrie.

Dans une seconde expérience on mettait l'eau progressivement en mouvement, en sorte que sa vitesse propre s'ajoutait à celle de la lumière pour un des rayons et s'en retranchait pour l'autre. Les deux effets concordaient pour engendrer une différence de phase, qui produisait un déplacement latéral du système de franges observé.

La sensibilité de la méthode était telle qu'elle manifesta l'effet attendu, bien que la vitesse de la lumière dans l'eau soit de 225.000 kilomètres par seconde, tandis que la vitesse maxima atteinte par l'eau ne dépassait pas 7 mètres par seconde ! La formule prévue par Fresnel fut vérifiée ; mais, comme celle d'Einstein ne s'en différencie que par des termes que leur petitesse rend négligeables à l'approximation des mesures, la vérification de l'une entraîne celle de l'autre.

L'expérience de Fizeau a été reprise depuis par Michelson et Morley, puis par Zeeman, avec une précision accrue qui n'a fait que confirmer les résultats obtenus par Fizeau. Ainsi la loi einsteinienne de composition des vitesses, obtenue par déduction à partir des équations de Lorentz, se trouve consacrée par une expérience d'ordre sensible, aussi *directe* qu'on peut le souhaiter. En elle se réconcilient et se complètent les deux notions de réalité, dont nous avons vu le conflit engendrer les paradoxes relatifs aux mesures de longueur.

La cinématique de la théorie restreinte de la relativité ne fait intervenir que des *vitesses constantes* dans des mouvements rectilignes. Pour ne pas sortir des hypothèses de la relativité restreinte on ne peut alors augmenter la vitesse d'un mobile, donnée par rapport à un certain système de référence, qu'en communiquant à ce système lui-même une vitesse qui se compose avec la précédente. Cette composition a donc lieu *dans l'espace, entre systèmes matériels distincts.*

Le passage à la dynamique permet d'envisager une autre espèce de composition de vitesses, qui a lieu cette fois *dans le temps, au sein du même système matériel.* Cette composition a été envisagée pour la première fois par Descartes lorsque, sur la suggestion de son ami néerlandais Beeckman, il tenta de déduire la forme mathématique de la loi de chute verticale des « graves », en supposant que la gravité engendre à chaque instant *un nouvel élément de vitesse qui se compose avec la vitesse précédemment acquise.* Quant à celle-ci, les deux amis convenaient d'admettre (ce qui est le principe même de l'inertie) qu'elle conserverait une valeur constante dans le vide si la gravité cessait d'agir. Ainsi, dans le cas particulier où la vitesse de chute initiale est nulle, « la vitesse s'imprime par la gravité comme *un* au premier moment, et derechef comme *un* dans le second moment par la même gravité, etc. Or, *un* du premier moment et *un* du second moment font *deux* ; et *un* au troisième moment font *trois,* et ainsi la vitesse croît en proportion arithmétique » [1].

Il s'agit bien dans ce texte d'une composition de vitesses qui a lieu *dans le temps,* bien que, par une singulière con-

1. Lettre à Mersenne, 18 déc. 1629, Adam & Tannery, vol. I, p. 89. Texte latin cité et traduit par A. KOYRÉ dans : *Etudes Galiléennes,* II, p. 44. Hermann, 1939.

fusion, Descartes transpose ensuite dans l'espace la loi de proportionnalité qu'il vient de déduire. Il faut observer de plus que la loi de composition envisagée est *additive*, ce qui n'a rien d'étonnant pour l'époque. Mais voici plus remarquable : deux ans plus tard Descartes élève un doute sur cette *additivité* et il écrit à Mersenne : « Les puissances naturelles agissent plus ou moins, selon que le sujet est plus ou moins disposé à recevoir leur action : et il est certain qu'une pierre n'est pas également disposée à recevoir un nouveau mouvement, ou une augmentation de vitesse, lorsqu'elle se meut déjà fort vite et lorsqu'elle se meut fort lentement » [1].

Quelques années plus tard Descartes abandonnait la notion de gravité, considérée par lui comme « qualité occulte », et il fondait sa mécanique sur la communication du mouvement par le choc, en faisant appel à l'hypothèse de l'existence d'une « matière subtile ». De là il déduisait l'existence d'une *vitesse-limite*, atteinte lorsque le corps accéléré se trouvait au repos par rapport à ce fluide hypothétique. Ainsi, par le biais de cette hypothèse, il se trouvait anticiper un point fondamental de la théorie de la relativité.

Nous avons déjà fait observer que la loi einsteinienne de composition des vitesses *dans l'espace* entraîne comme conséquence l'existence d'une vitesse-limite égale à c, vitesse de la lumière dans le vide. Par des raisonnements qu'il n'est pas essentiel de reproduire ici, Einstein a envisagé pareille limitation dans la *croissance d'une vitesse dans le temps* sous l'action prolongée ou répétée d'une *force* ; l'interprétation la plus simple de cette limitation étant d'admettre que la *masse du mobile augmenté avec la vitesse* et tend vers l'infini quand sa vitesse tend vers c.

Les premières expériences précises faites en vue de contrôler cette affirmation furent instituées en 1915 par Guye et Lavanchy. Elles permettaient de mesurer séparément la vitesse et la masse d'électrons, préalablement accélérés dans un champ électrique, en les soumettant à une double déviation, électrique et magnétique, et de vérifier ainsi la variation de leur masse en fonction de leur vitesse. Les vitesses obtenues dans ces expériences variaient de 22 % de c à

1. Lettre à Mersenne, oct.-nov. 1631, A. & T., vol. I, p. 230, cité par A. KOYRÉ, *Etudes Galiléennes*, II, p. 50.

49 % et le facteur de multiplication de la masse « au repos » de l'électron pour ces vitesses s'échelonnait entre 1,02 et 1,14, avec une loi de variation qui confirmait les formules relativistes.

Une nouvelle étape fut franchie par l'étude du rayonnement bêta émis par les corps radioactifs. On put ainsi mesurer des vitesses électroniques allant de 30 % de *c*, pour les plus faibles, à 90 % pour les plus élevées.

Mais voici qu'aujourd'hui des *accélérateurs de particules* de différents types, réalisés non plus en laboratoire mais à l'échelle de la construction industrielle la plus puissante, ont permis d'accélérer des électrons à des vitesses qui ont atteint successivement : 99 %, puis 99,9 % et jusqu'à 99,99 % de *c*. Le facteur de multiplication de la masse au repos de l'électron atteint alors la centaine.

Enfin, au Centre européen de recherches nucléaires, à Meyrin (Suisse), on a entrepris la construction d'un *synchrotron à protons*. Cet appareil utilisera un électro-aimant circulaire d'un diamètre de 225 mètres, pesant 4 000 tonnes, et permettra d'accélérer, non plus des électrons, mais des protons, c'est-à-dire des particules dont la masse initiale est près de 2 000 fois plus élevée, à des vitesses qui avoisineront, elles aussi, celle de la lumière et correspondront à des énergies de 25 milliards d'électronvolts !

Est-il besoin d'insister sur le caractère spectaculaire de ces expériences pour conclure que, lorsque nous passons des mesures, soit d'espace, soit de temps aux mesures de vitesse, le *jugement de réalité* portant sur les assertions de la théorie relativiste atteint, du fait de la solidarité établie entre *le réel sensible et le réel rationnel*, de tout autres dimensions ?

C'est sans doute dans la considération des *ordres de grandeur* que nous trouverons l'explication de ce changement de perspective. Nous avons vu qu'Edouard Le Roy classait la vitesse-limite de 300 000 kilomètres par seconde dans la *zône de l'immense*, et il ajoutait, envisageant le cas des particules subatomiques, que l'*immense confinait à l'infime* : il laissait ainsi à entendre que nous ne disposerions jamais, pour atteindre des vitesses approchant de cette limite, que des particules émises par les rares atomes qui viennent à exploser au sein d'un corps radioactif. Mais voici que s'est

produit un changement d'échelle qu'il n'avait pas prévu : désormais, en ce qui concerne les vitesses, la *zône moyenne,* celle de nos propres gestes, *rejoint l'immense.*

Ce que nous venons de dire des vitesses, il faudrait le redire de l'*énergie* en retraçant le chemin parcouru depuis l'application à des atomes isolés de la relation m_0c^2, comme mesure de l'énergie interne d'une masse « au repos », jusqu'à l'explosion de la première bombe atomique.

Il nous reste maintenant à réfléchir sur les conclusions qu'entraîne, au point de vue du *jugement de réalité,* cette extension presque démesurée, au niveau de l'expérience sensible, des conséquences de la Relativité.

III

C'est par la critique de la notion de simultanéité à distance qu'a débuté la théorie einsteinienne et les paradoxes qu'elle a soulevés ont provoqué des discussions passionnées. Celles-ci se sont prolongées en des publications contradictoires dont la seule bibliographie remplirait un gros volume. Jusqu'à sa mort d'ailleurs Einstein est resté fidèle à la filiation de ses idées et à leur présentation au public cultivé à grand renfort de règles et d'horloges, la composition des vitesses venant en dernier lieu.

Mais, si, indépendamment de cette genèse dont l'importance historique reste acquise, nous nous situons au point de vue du *jugement de réalité* qu'appelle la théorie de la Relativité, n'est-ce pas la loi de composition des vitesses qui lui assure *son contact le plus étroit avec le réel ?*

D'une part cette loi met en relief l'*invariance de la grandeur c,* en montrant que toute vitesse inférieure à c, que l'on tenterait de composer avec c, ne pourrait procurer une vitesse différente de c. Ainsi s'explique l'identité de la mesure de c en tout système inertial. Or, l'invariance d'une grandeur au sein d'un groupe de transformations représente, nous l'avons vu, *le suprême critère rationnel de réalité.*

D'autre part, la limitation des vitesses qu'implique cette loi et qui s'étend de la composition *dans l'espace* à la composition *dans le temps,* trouve dans la technique des accélérateurs de particules et la progression des vitesses qu'ils

engendrent, toutes convergentes vers *c*, la confirmation la plus éclatante que puisse apporter *le critère de réalité sensible.*

Cette conciliation des deux critères de réalité, dont le conflit rend compte des paradoxes que présentent les opérations métriques relatives soit à l'espace soit au temps, n'est-elle pas une invitation à adopter comme axiome fondamental de la théorie de la relativité la loi einsteinienne de composition des vitesses, ou de préférence la proposition plus simple qui en est la raison dernière et d'où elle-même peut se déduire : *l'existence d'une borne supérieure des vitesses ?*

Telle semble avoir été la pensée de Langevin lorsque, dans son enseignement du Collège de France[1], il élaborait une déduction de la *Dynamique relativiste* sur la base des trois principes suivants : 1° le principe de *conservation de l'énergie,* sous la forme précise donnée par Jean Perrin ; 2° le principe de *relativité du mouvement* ; 3° la *loi einsteinienne de composition des vitesses,* érigée ainsi elle-même en principe. Ayent démontré au préalable que l'*énergie* et l'*impulsion* d'un mobile dependent de deux fonctions universelles f et φ, Langevin imaginait une expérience au cours de laquelle deux système de référence mobiles (p. ex. : deux wagons) sont animés par rapport à un système fixe de deux vitesses opposées $-u$ et $+u$, tandis que dans chacun d'eux deux autres mobiles sont animés de même de vitesses opposées $-v$ et $+v$. Ces quatre mobiles sont alors animés, par rapport au système fixe, de vitesses que la *loi de composition des vitesses* permet de calculer. On suppose ensuite que ces quatre mobiles perdent totalement leurs vitesses par rapport au système fixe, et cela de deux façons différentes au cours desquelles la variation d'énergie doit être la même. On peut ainsi déterminer les fonctions f et φ.

1. Le cours professé par Langevin au Collège de France n'a pas été publié. Mais sa méthode d'exposition de la Dynamique relativiste a fait l'objet de deux exposés : le premier par Francis Perrin à la 2e Semaine de Synthèse, cf. Francis PERRIN, *La Dynamique relativiste et l'Inertie de l'Energie,* Paris, Hermann, 1932, p. 16-18 ; le second par Georges Allard à la 12e Semaine de Synthèse, cf. Georges ALLARD, *Inertie, Matérialisation et Dématérialisation de l'Energie.* Conférence imprimée dans : *L'Energie dans la Nature et dans la Vie,* Paris, P.U.F., 1949, p. 103 sq.

Si on adopte comme loi de composition des vitesses *la loi additive classique*, on trouve pour l'énergie et l'impulsion *les formules classiques*.

Si la loi de composition des vitesses est *la loi einsteinienne*, on trouve pour l'énergie et l'impulsion *les formules einsteiniennes*.

Ce que Langevin a réalisé pour la *Dynamique* ne pourrait-on l'étendre à la *Cinématique ?* Le mouvement n'est-il pas, à certains égards, plus immédiatement donné dans l'expérience sensible que les catégories d'espace et de temps ? N'y aurait-il pas une *antériorité psychologique et logique* du concept de *vitesse*, par rapport à son expression numérique comme quotient d'un espace parcouru par la durée du parcours ? Essayons de répondre à ces questions.

Par une série d'expériences portant sur une comparaison directe de mobiles animés de vitesses différentes, expériences réalisées tour à tour devant des groupes d'enfants de divers âges, M. Jean Piaget a montré qu'avant d'avoir atteint l'âge de sept ans l'enfant est incapable de comparer deux vitesses par leur seule analyse en distances parcourues et durées de parcours, alors que des enfants de cinq ans attribuent sans hésiter la supériorité de vitesse à celui de deux mobiles qu'*ils voient dépasser l'autre* le long d'une trajectoire rectiligne. Cette intuition est d'ailleurs familière à l'automobiliste qui parvient à « doubler » la voiture qui le précédait sur la route. Point n'est besoin pour lui de mettre en rapport une mesure d'espace et une mesure de durée pour savoir que sa voiture possédait, à l'instant du dépassement, une vitesse supérieure à celle de la voiture dépassée.

On connaît d'autre part le paralogisme que contient la notion de *mouvement rectiligne uniforme*, lorsqu'on le définit comme le mouvement dans lequel le mobile parcourt « des espaces égaux dans des temps égaux », alors que l'égalité des intervalles temporels est à son tour conclue de l'*uniformité supposée* du mouvement qui sert d'horloge.

Or ce paralogisme peut être évité par une théorie de la *mesure directe des vitesses*, fondée sur l'intuition du *dépassement* et complétée par une technique instrumentale d'*indicateurs de vitesse* utilisant la force centrifuge. Il devient alors possible d'*ériger en postulat* l'existence d'une vitesse-

limite, puis, à l'aide de considérations empruntées à la théorie des groupes, d'en déduire *la loi einsteinienne de composition des vitesses*. Celle-ci permet à son tour d'établir les équations de Lorentz.

En définitive la *relativité de la simultanéité* ne s'impose nullement *a priori*. Elle est une conséquence : d'une part du *rôle médiateur* joué par la vitesse entre l'espace et le temps ; d'autre part de la propriété de *non-additivité* des vitesses, qui est elle-même une conséquence de l'existence objective d'une vitesse-limite.

Nous avons longuement développé cette thèse dans un livre récemment publié[1]. Voici, brièvement résumée, la trame logique de la déduction de la Cinématique relativiste qui y est proposée.

Ayant défini la vitesse, d'abord comme *grandeur repérable* par la relation d'ordre issue de l'*intuition du dépassement* d'un mobile par un autre, puis comme *grandeur mesurable* par l'adjonction d'une *loi de composition des vitesses*, on peut définir le *mouvement rectiligne uniforme* comme un mouvement « à vitesse constante ».

Si l'on suppose alors l'existence, dans un système de référence donné, d'un *mobile horaire* se déplaçant avec une vitesse constante u le long d'une trajectoire rectiligne Ox, on peut définir dans ce système, *sans aucun cercle vicieux*, une coordonnée temporelle t par l'équation $t = x/u$, en synchronisant des horloges à mouvement oscillatoire *isochrone* et marche constante, situées le long de la trajectoire considérée.

Introduisons ensuite *deux systèmes de référence*, animés l'un par rapport à l'autre le long d'un axe commun de la vitesse constante v (systèmes « inertiaux »). On peut choisir arbitrairement sur cet axe la vitesse u du mobile horaire dans *l'un quelconque* des deux systèmes. Il possède alors dans *l'autre système* une vitesse *composée de u* et de v.

Cette dernière remarque nous permet de raisonner ensuite comme Langevin :

Si l'on adopte pour loi de composition des vitesses *la loi additive classique*, on peut établir la possibilité d'un *temps commun aux deux systèmes*.

1. Jean ABELÉ et Pierre MALVAUX, *Vitesse et univers relativiste*. Préface d'Henri Villat, Note finale de O. Costa de Beauregard, Paris, S.E.D.E.S., 1954.

Si — en conséquence de l'existence reconnue d'une vitesse-limite — on admet *la loi einsteinienne de composition des vitesses,* on doit aussi admettre la *dualité des temps t et t',* valables seulement chacun dans l'un où l'autre des deux systèmes, et on est à même de démontrer les équations de Lorentz qui donnent l'expression de t et de t' en fonction des variables d'espace x et x', ainsi que du rapport v/c.

Que devient, dans cette perspective, le *principe d'invariance de la vitesse de la lumière,* adopté par Einstein comme fondement de la relativité ? Il est facile de voir qu'il s'identifie à *l'expression-limite* de la loi relativiste de composition des vitesses, si l'on égale à c une des vitesses composantes et si l'on suppose en outre que *c est la vitesse effective de propagation de la lumière dans le vide.*

Or cette dernière hypothèse ne s'impose nullement. Nous pouvons supposer, avec quelques théoriciens de la conception corpusculaire de la lumière, que les photons ont dans le vide une vitesse très légèrement variable avec leur énergie, c'est-à-dire avec leur fréquence ; cette vitesse n'atteint donc pas *rigoureusement* la vitesse-limite c. Il est dès lors légitime de considérer que la vitesse des photons entre en composition, aussi bien avec la vitesse de la source qui les émet, qu'avec celle de l'observateur qui les capte, pourvu qu'on admette que cette composition se fait suivant la loi einsteinienne, regardée comme *une loi de nature.*

Ainsi s'explique que cette composition soit *inobservable de fait,* à cause du très faible écart existant entre la vitesse effective des photons et la vitesse-limite c, bien qu'elle soit *existante de droit,* ce qui suffit à écarter l'objection de gratuité et même d'inintelligibilité élevée à bon droit contre une expression trop absolue de l'invariance de la vitesse de la lumière. Ainsi le paradoxe du résultat négatif de l'expérience de Michelson se résoût lui aussi par un conflit des deux *notions du réel.*

Si maintenant, à propos du *jugement de réalité* qui formait l'objet principal de notre étude, nous nous demandons en terminant pourquoi la notion de *vitesse* se trouve plus profondément engagée dans le *réel sensible* que les notions d'espace et de temps, nous croyons devoir répondre que c'est à cause de son *caractère qualitatif.* Tandis que les quantités

continues, telles que l'espace et le temps, sont caractérisées par une possibilité d'indéfinie croissance ou décroissance, qui est la loi même du nombre pris dans toute son extension, les divers degrés d'une qualité se diversifient par leur rapport variable à une norme de perfection, dont les réalisations concrètes ne peuvent que s'approcher sans jamais l'atteindre, pas plus d'ailleurs qu'elles ne peuvent s'approcher indéfiniment du néant [1].

Le caractère en partie irrationnel des constantes universelles c et h témoigne que notre univers, si pliable qu'il puisse être à la loi du nombre, ne se laisse pas totalement enclore dans une représentation purement quantitative.

Jean ABELÉ

1. Une théorie de la mesure des *grandeurs qualitatives* est exposée dans l'Introduction de *Vitesse et univers relativiste* et elle est appliquée ensuite à la vitesse dans les premiers chapitres du livre. Voir en particulier : ch. II, n° 7, p. 62 sq.

LA RELATIVITÉ EN MICROPHYSIQUE

La théorie de la relativité « restreinte », qu'Einstein découvrit en 1905, et qui parut alors si surprenante, est devenue l'un des grands classiques de la science contemporaine et, en fait, la pierre angulaire de toute la physique théorique du 20e siècle. C'est à Minkowski qu'on doit, en 1908, la promulgation, pour cette théorie, d'un nouveau statut légal d'une clarté toute « néo-classique », d'où il résulta que son caractère passa d'un seul coup de celui d'une théorie « révolutionnaire » à celui d'une théorie souveraine et impériale. Et même, après Minkowski, le titre de « théorie de la relativité » semble vraiment inadéquat ; celui de « théorie de l'absolu sous-tendant les apparences » serait incomparablement plus satisfaisant.

L'origine du succès de Minkowski est manifeste : là où Einstein insistait sur les transformations des représentations que se font divers observateurs « galiléens » ou « lorentziens », Minkowski met en évidence les « covariants » de ces transformations ou, pour parler comme le sens commun, les objets que ces changements de points de vue laissent inaltérés. C'est ainsi, notamment, que de l'intervalle de temps Δt et de la distance spatiale Δx entre deux événements, rendus par Einstein « relatifs », Minkowski déduit l'intervalle spatio-temporel $\sqrt{\Delta x^2 - c^2 \Delta t^2}$ invariant, ou absolu. Tous les covariants de Minkowski sont des êtres géométriques d'un « espace-temps » quadridimensionnel, qui est à la théorie nouvelle ce que l'espace à trois dimensions d'Euclide fut à toute la science d'avant Einstein : le milieu universel contenant tout ce qu'on peut observer, tous les observateurs en tant qu'ils ressortissent à la physique, et toutes les relations possibles entre objets et observateurs.

Si l'on note qu'à la parfaite clarté de son ordonnance conceptuelle, la théorie d'Einstein, reformulée par Minkowski,

associe une somme de vérifications expérimentales incroyablement nombreuses, variées, précises [1], le lecteur admettra qu'elle constitue bien la porte monumentale ouvrant l'accès à toute la physique contemporaine.

Plusieurs savants très autorisés ont excellemment exposé en quel sens la théorie de la relativité généralisée d'Einstein, de 1916, est une extension qui à la fois postule la relativité restreinte comme antécédent historique et comme première approximation, et qui la répudie dans la mesure même où elle la dépasse. Nous n'avons rien d'original à dire sur cette nouvelle œuvre admirable du génie législatif d'Einstein, où, s'il s'était auparavant révélé comme un nouvel Euclide, il s'affirmait cette fois un nouveau Newton. Notre seule remarque sera qu'en fait la « relativité générale » est une théorie dont le champ d'application est l'astrophysique, c'est-à-dire (si l'on nous pardonne le néologisme) la mégaphysique.

Mais en 1900, cinq ans avant la naissance de la relativité, l'incroyable perspicacité de Max Planck inaugurait la théorie, par excellence, de la microphysique des molécules, des atomes et de leurs constituants. Le développement de la « théorie des quanta » fut une œuvre collective, où l'on trouve notamment, avant 1925, les signatures illustres d'Einstein, de Bohr, de Sommerfeld. Mention spéciale doit être faite, à la lumière des plus récents problèmes résolus, de deux acquisitions que fit, aux alentours de 1925, « l'ancienne théorie des quanta » parvenant à son terme : celle des surprenantes « statistiques des particules indiscernables » de Bose et Einstein d'une part, de Fermi et Dirac (reposant sur le principe d'exclusion de Pauli) de l'autre ; et l'acquisition du moment cinétique propre, ou « spin », des particules élémentaires, proposé par Uhlenbeck et Goudsmit.

En 1925 parut la célèbre « mécanique ondulatoire » de L. de Broglie, qui était à la fois un trait de lumière projeté sur toute « l'ancienne théorie des quanta », et un programme de travail pour le futur. En ces années la « mécanique ondulatoire » était vraiment « dans l'air », car, avec sa « mécanique quantique matricielle », ce sont d'autres aspects des propriétés ondulatoires de la matière que, de

1. L'on pourra consulter, à cet égard, le bel article R. Lennuier *in* Encyclopédie Française, tome 2, La Physique, p. 2.48.1 à 2.48.6.

son côté, Heisenberg tirait au clair. S'inspirant de L. de Broglie, Schrödinger proposa, lui aussi, tout un formalisme mathématique ; et c'est finalement de la conjonction des formalismes de Heisenberg et de Schrödinger que date la constitution de la « nouvelle théorie des quanta ».

Mais, si remarquable que fut l'appareil mathématique de Heisenberg et de Schrödinger, les théoriciens n'en étaient pas pleinement satisfaits. Il ne respectait pas, pour commencer, les exigences formelles de la théorie de la relativité restreinte ; et cela était d'autant plus surprenant et irritant que la théorie-programme de L. de Broglie, au contraire, représentait le schéma parfait d'une synthèse des théories de la relativité restreinte et des quanta.

Longtemps après 1925, il devint patent que l'absence de covariance relativiste était, en fait, liée à la non-prise en considération, par la « nouvelle théorie des quanta », des acquisitions ultimes de « l'ancienne théorie des quanta » : statistiques nouvelles, et « spin ». La théorie de l'électron de Dirac, de 1927, dotant l'électon du « spin » $h/4\pi$, décrivit correctement son interaction avec le champ électromagnétique, en plein accord avec les exigences relativistes. D'autre part, Dirac et Fock d'un côté, Wigner et Jordan de l'autre, traduisirent en termes de « nouvelle théorie des quanta » les statistiques de Bose-Einstein et de Fermi-Dirac ; c'est de là que sortit la « théorie quantique des champs » qui, progressant laborieusement, découvrit pour finir, avec Tomonaga, Schwinger, Feynman (1946-1949) qu'elle était, sans jusqu'alors avoir su le montrer avec élégance, totalement covariante relativiste. Il ne restait, pour avoir un édifice logiquement cohérent, qu'à donner aussi une forme covariante relativiste à la mécanique ondulatoire sans spin et sans superquantification, en marquant exactement en quels points spin et superquantification sont exigés pour la clarté de l'explication ; c'est ce qui a été fait tout récemment.

Finalement, l'auteur de ces lignes considère que le dernier état de la théorie des quanta représente en fait une intime *synthèse* de la théorie des quanta et de la théorie de la relativité restreinte, et que, pour qualifier cette synthèse, aucun titre ne peut convenir mieux que celui de *mécanique ondulatoire*. En somme, en ce milieu du 20e siècle, relativité géné-

rale d'une part, mécanique ondulatoire de l'autre, représentent deux admirables monuments synthétiques extrapolant le même soubassement fondamental — la relativité restreinte de 1905 — l'un vers l'astrophysique et l'autre vers la microphysique. Le problème de la synthèse à venir entre relativité générale et mécanique ondulatoire est aujourd'hui très nettement posé, mais non encore résolu.

Nous sommes de ceux qui, aux pires jours du « conflit de la relativité restreinte et des quanta » ne doutèrent jamais ni de la compatibilité essentielle entre les deux théories, ni de la réalisation finale de leur synthèse. Et ce n'était pas seulement l'argument général de l'harmonie de la Nature — une Nature qui, en fait, s'affirmait et relativiste, et quantique dans un même domaine, celui de la mécanique atomique — qui soutenait notre confiance. Nous faisions en outre la remarque épistémologique que voici.

Ce sont des problèmes d'optique qui se trouvent impliqués à la base de la relativité resteinte (expériences d'Arago, de Fizeau, de Michelson) aussi bien que de l'ancienne théorie des quanta (émission-absorption des spectres thermiques ou atomiques) et que de la nouvelle théorie des quanta (théories de L. de Broglie, Schrödinger, Heisenberg ; relations d'incertitude). D'où notre idée que ce n'était pas seulement une compatibilité, mais une véritable synthèse qui finalement serait découverte entre la relativité et les quanta.

Historiquement, l'on peut observer que, chaque fois qu'on a réussi à appliquer systématiquement relativité et quanta au traitement d'une question expérimentale, un progrès décisif s'en est suivi : photon d'Einstein (1905), théories de l'électron de Sommerfeld (1913) et de Dirac (1927), mécanique ondulatoire de L. de Broglie (1925), et tout récemment, explication des nouveaux effets Lamb-Retherford et Kusch-Foley (1947) par Schwinger et par Feynman.

Comment la synthèse mathématique entre les théories de la relativité et des quanta a été réalisée, dans le plus pur style de la géométrie quadridimensionnelle de Minkowski, c'est ce que le lecteur pourra voir en se référant aux mémoires originaux 1 à 10. Nous avons résumé les idées directrices impliquées dans ces travaux dans quelques études épistémologiques 14, 15, 16, et nous ne nous répéterons pas ici là dessus.

Mais le formalisme mathématique est une chose, son interprétation une autre. On sait que l'épistémologie taillée à la stricte mesure phénoménologique de la « nouvelle théorie des quanta » de Heisenberg et de Schrödinger est la « théorie de la complémentarité » de Bohr. Il serait difficile de dire à quel point le « climat » de la théorie de la *complémentarité* rappelle celui des commentaires qui accompagnaient lo formulation préminkowskienne de la *relativité* d'Einstein. Dans les deux cas, la théorie s'attache à traduire ce qu'a constaté un « observateur » ou un « expérimentateur » en ce que pourrait constater un autre « observateur » ou « expérimentateur » ; l'on insiste avec détails sur les raisons qui interdisent de considérer comme des attributs d'objets les résultats directs des mesures ; pour finir, on est conduit à un subjectivisme généralisé, bien traduit dans les titres mêmes des théories de la « relativité » et de la « complémentarité ». Si l'on veut une comparaison, disons que chacune de ces deux théories ressemble à celle que se ferait une société de photographes n'ayant jamais observé les choses que sur le verre dépoli de leurs appareils.

Or, notre opinion personnelle, que nous avons commentée dans trois études épistémologiques qui, par certains aspects, se complètent [14 à 16], est que le subjectivisme si caractéristique de la théorie de Bohr n'est en rien plus ontologique que celui inhérent à la formulation préminkowskienne de la relativité. Il a manqué, serions-nous tenté de dire, à la théorie de la complémentarité d'avoir rencontré son Minkowski, et d'avoir ainsi découvert les êtres covariants — les *objets — existants* en elle, mais non encore manifestement dégagés de leur gangue. De plus, et fort heureusement, nous estimons que ce travail d'objectivation de la théorie de la complémentarité s'identifie à celui de sa mise en harmonie avec la géométrie quadridimensionnelle de Minkowski, ainsi que nous l'avons également exposé en détail [14 à 16]. Selon nous, la clé essentielle conduisant à la solution de ce problème épistémologique était précisément de celles qui avaient conduit à la synthèse mathématique de la relativité et des quanta : la notion de « nombre d'occupation » d'une onde de l'espace-temps, empruntée à la théorie superquantifiée.

Finalement, nous considérons que le commentaire épisté-

mologique adapté au formalisme mathématique de la plus récente version synthétique de la mécanique ondulatoire, et qui est, comme elle, du plus pur style quadridimensionnel à la Minkowski, est une doctrine à la fois *objectiviste* et *probabiliste*, au même sens, par exemple, qu'une théorie du battage des cartes. Nous admirons la finesse physicienne et le pouvoir descriptif des célèbres argumentations de Heisenberg et de Bohr [11 à 13], mais nous estimons que ce continuel recours au point de vue subjectif de « l'expérimentateur » est tout aussi générateur de complications, et finalement dangereux, que l'était celui fait, en 1905, par Einstein à ses divers « observateurs ». De plus, nous *réprouvons complètement* le subjectivisme métaphysique que beaucoup ont cru devoir déduire de la rhéorie de Bohr — subjectivisme auquel la théorie de la relativité, pour sa part, a heureusement échappé grâce à la prompte intervention de Minkowski.

Résumons en quelques mots la présentation de la doctrine que nous avons dégagée, et qui était latente dans un grand nombre de publications techniques.

Les phénomènes de la microphysique sont essentiellement des phénomènes de propagation ou de résonnance d'ondes. Ces ondes, comme celles de la physique classique, sont définies en partie intrinsèquement par l'équation différentielle partielle (covariante relativiste) à laquelle elles obéissent, et de plus extrinsèquement par des « conditions initiales » ou « aux limites » imposées, en dernier ressort, par l'appareillage macroscopique (décrit en termes quadridimensionnels de Minkowski). C'est ainsi que chaque problème de microphysique est premièrement caractérisé par un « système orthogonal complet » d'ondes-solutions (notion définie en termes covariants minkowskiens). Cet ensemble est comparable, on le verra, à une collection d'urnes ou de boîtes familière aux exposés élémentaires du calcul des probabilités, et il représente en somme une question posée à la Nature par l'appareillage macrocopique.

La réponse à cette question sera un système de « nombres d'occupation » entiers pour ces ondes. Car ces ondes ψ, aussi parfaitement continues que les ondes de la physique classique, ont en outre une curieuse propriété qui, elle, est typique de la

microphysique : leur intensité totale (ou flux total du courant de présence, comme on dit techniquement) est, si on le mesure, obligatoirement un nombre entier n. C'est là *et là seulement* que se manifeste le caractère discontinu de la microphysique. Naturellement, dès que les nombres n deviennent grands, leurs variations par unités sont relativement très petites, et c'est ainsi qu'on retrouve macroscopiquement l'apparence du continu : tout se passe, macroscopiquement, comme si l'intensité de l'onde ψ était continûment fractionnable, ce qui est la situation familière de la physique classique.

Dire d'une théorie qu'elle unit indissolublement le continu (l'onde ψ) et le discontinu (le flux quantifié, ou intensité totale n), c'est prononcer implicitement qu'il s'agit d'une théorie essentiellement probabiliste ; car le calcul des probabilités, lui aussi, est une théorie synthétique du continu (la probabilité) et du discontinu (l'événement individuel). Etant donnée une répartition mesurée des nombres d'occupation n sur les ondes ψ d'un système orthogonal complet, le calcul des probabilités de la microphysique énonce des règles précises pour le calcul, soit en prédiction, soit en rétrodiction, de la probabilité de tout ensemble de nombres n attaché à un autre système orthogonal complet d'ondes ψ réalisé antérieurement ou postérieurement à celui dont on part. Le changement du système des ψ s'appelle « changement de programme de mesures », et la manière dont la Nature réagit en produisant un nouveau système de nombres n s'appelle « transition quantique ». Cette réponse de la Nature, une fois obtenue et connue, rend caduques les probabilités des diverses réponses possibles calculées en prédiction ou en rétrodiction ; saisissons cette occasion pour dénoncer le danger d'une expression comme celle (souvent rencontrée) d'un système quantique « statistiquement distribué sur plusieurs états ». Un système quantique n'est « statistiquement distribué sur plusieurs états » que dans la mesure où une expérience future n'est pas encore faite, où le résultat d'une expérience passée est oublié ou perdu, où la possibilité d'une mesure présente n'est pas actualisée.

Essentiellement probabiliste, la mécanique ondulatoire est également (selon nous) *essentiellement objective*, comme par

exemple la théorie du battage des cartes avec laquelle elle présente certaines analogies [14 à 16]. Les ondes ψ et leurs nombres d'occupation n sont des *covariants* à la fois relativistes et quantiques, reconnus identiquement par tous les « observateurs » au sens d'Einstein et par tous les « expérimentateurs » au sens de Bohr.

Mais qu'est-ce donc, dans cette perspective, qu'un *corpuscuel* ? Phénoménologiquement parlant, rien n'oblige à imaginer que le corpuscule soit quelqu'entité, quasi-ponctuelle « en soi », et « cachée » quelque part dans l'onde. Si une « particule α », un électron ou un photon, par exemple, est trouvé quasi-ponctuel par son impact sur une plaque photographique ou un écran fluorescent, ou par sa « trajectoire à la chambre de Wilson », l'on peut logiquement soutenir que ce caractère est imposé *uniquement* par la nature du dispositif récepteur, qui est du type « mosaïque à cellules *indépendantes* » ; autrement dit, le caractère quasi-ponctuel en question peut être considéré comme une « condition aux limites », contingente, imposée au « nouveau » système d'ondes ψ. Selon cette vue, le corpuscule ne préexiste pas plus *en tant que tel* dans l'onde que la goutte ne préexiste *en tant que telle* dans le compte-gouttes. Ainsi, notre corpuscule « phénoménologique » n'a *de soi* ni forme, ni position autres que celles imposées, intrinsèquement et extrinsèquement, à l'onde ψ. Il ne consiste en *rien de plus* qu'en la règle de fractionnement discret de l'intensité totale n ou, si l'on préfère, qu'en la prescription que chaque onde ψ soit « excitée » à un niveau entier n.

Dans une étude encore inédite, le physicien américain David Park a proposé un corps d'idées essentiellement compatibles avec les nôtres, les complétant, et que nous faisons nôtres. Généralisant la relation d'Einstein-de Broglie entre impulsion-énergie et fréquence spatio-temporelle, D. Park pose le principe d'une relation universelle, dans le rapport h, entre constantes « ondulatoires » et constantes « corpusculaires ». Voici, pour l'électron de Dirac et l'onde ψ associée, comment se présente la correspondance de D. Park :

Grandeur ondulatoire	Grandeur corpusculaire
fréquence scalaire ν_0	énergie propre c^2m_0
fréquence ν	énergie $W = c^2m$
« nombre d'ondes » $\vec{\lambda}$	impulsion $\vec{p}$
indice de réfraction dans un potentiel électromagnétique, ε	charge électrique e
spin 1/2	moment cinétique propre $h/4\pi$

Chaque grandeur corpusculaire s'obtient en multipliant la grandeur ondulatoire correspondante par h (ou $h/2\pi$: suivant l'aspect de la question considérée, il peut être avantageux de prendre la constante de Planck h ou la constante, également très commode, $h/2\pi$).

Ceci étant, la remarque, très significative, de D. Park est qu'un grand nombre d'importantes expériences, pour la plupart classiques en mécanique atomique, conduisent *directement* à une mesure de ν_0, de ε, ou de combinaisons simples de ces constantes, sans que h y apparaisse *aucunement*. Il y a donc, dit D. Park, toute une « optique classique » des ondes ψ où n'apparaissent jamais ni h, ni e, ni m_0, ni aucune propriété corpusculaire ; et, continue-t-il, l'absence de contact intuitif avec cette optique des « ondes matérielles » n'est due en somme qu'à un accident historique : le caractère corpusculaire des faisceaux cathodiques, par exemple, a été reconnu de très bonne heure, « prématurément, serait-on tenté de dire » [17].

Nous avons écrit plus haut que, pour nous, le corpuscule n'est *rien de plus* qu'un nombre d'occupation entier n attaché à une onde continue ψ.

C'est ce que pense aussi D. Park, avec en plus cette importante remarque qu'il a bien mise en lumière, et qui précise dans notre perspective le dualisme onde-corpuscule de L. de Broglie, Heisenberg et Bohr : si une onde ψ réalise un « état pur » d'une certaine grandeur ondulatoire (pour ν_0 et ε c'est toujours le cas), et si de plus elle est occupée ou « excitée » n fois, alors la grandeur considérée multipliée par nh se

mesure et s'interprète *aussi* comme une grandeur corpusculaire, au sens familier de la physique classique.

Et voici une ultime remarque. Dans notre perspective phénoménologique, le processus de la transition quantique (ψ. n) → (ψ ', n') n'est pas descriptible en termes spatio-temporels : elle est inexplorée comme, si l'on veut, la transition entre deux images kaléïdoscopiques, ou entre deux états d'un jeu de cartes que l'on bat. Est-elle simplement inexplorée en fait par l'actuelle théorie, ou bien est-elle ontologiquement inexplorable conformément à une thèse de « hasard essentiel », voilà une querelle où nous nous garderons bien d'entrer, contents d'avoir produit une version claire et logique de la doctrine de la complémentarité.

O. COSTA DE BEAUREGARD

Maître de Recherches au C N R S

BIBLIOGRAPHIE

A. Les éléments de la synthèse mathématique entre théories de la relativité restreinte et les quanta :

1. Einstein A. — *Annalen der Physik*, 17, 1905, p. 132-148.
2. Sommerfeld A. — *La constitution de l'atome et les raies spectrales*, Paris, 1923, ch. viii.
3. Broglie L. de. — *Annales de Physique*, 10, 1925, p. 22-132.
4. Dirac P.A.M. — *Proceedings Royal Society* A 117, 1928, p. 610-624 et A 118, 1928, p. 351-361.
5. Tomonaga S.I. — *Progress of theoretical Physics*, 1, 1946, p. 27-42.

6. Schwinger J. — *Physical Review*, 74, 1948, p. 1439-1461.

7. Dyson F.J. — *Physical Review*, 76, 1949, p. 486-502.

8. Feynman R.P. — *Physical Review*, 76, 1949, p. 749-759 et 769-789.

9. Costa de Beauregard O. — *La théorie de la relativité restreinte*, Paris, 1949, ch. v.

10. Costa de Beauregard O. — *Journal de Physique*, 16, 1955, p. 770-780.

B. La doctrine de la complémentarité :

11. Bohr N. — *La théorie atomique et la description des phénomènes*, Paris, 1932.

12. Bohr N. — *Discussion with Einstein*, in *Einstein Philosopher Scientist*, USA, 1949.

13. Heisenberg W. — *Les principes physiques de la théorie des quanta*, Paris, 1932.

C. Epistémologie de la « complémentarité » commune à D. Park et à nous-même :

14. Costa de Beauregard O. — *Revue des Questions Scientifiques*, octobre 1954, p. 317-503.

15. Costa de Beauregard O. — *Revue générale des Sciences pures et appliquées*, 62, 1955, p. 261-277.

16. Costa de Beauregard O. — *Revue philosophique*, 1955, p. 385-409.

17. Park D. — (sous presse).

RÉFLEXIONS SUR LA PHILOSOPHIE D'ANTONIO ROSMINI

Deux Congrès très importants pour le développement de la pensée catholique face aux courants philosophiques du temps présent se sont tenus cet été en Italie : le premier à Stresa, où il mourut il y a cent ans, a évoqué, commenté, discuté l'œuvre d'un des plus grands métaphysiciens de tous les temps, A. Rosmini[1] ; le second, à Rome, a été consacré

1. Antonio ROSMINI-SERBATI est né à Rovereto le 24 mars 1797. Il appartenait à une famille catholique de tradition (sa mère, Jeanne, était la fille du comte et de la comtesse Formenti de Biacesa) ; mais toute autre devait être la religion du fils puisqu'elle devait le conduire jusqu'aux sommets de la vie mystique. Les deux hommes qui sont en Rosmini, le penseur — un des plus grands qui aient existé —, le fondateur de plusieurs Instituts placés sous le signe de la charité, loin de s'opposer, se sont voués à la même tâche. Car la philosophie rosminienne s'achève par une prière, comme les cathédrales gothiques par la flèche qui les surmonte, et sa direction reste un apostolat où se conjuguent l'exemple et l'enseignement. Il aurait voulu se consacrer entièrement à cette double mission, et ce fut bien contre son gré qu'il fut mêlé aux événements politiques qui, en 1849, devaient contraindre le pape Pie IX à se réfugier à Gaète. Il fut alors sur le point d'être nommé cardinal ; s'il vit sans regret ce calice s'éloigner de ses lèvres et s'il regretta peu le carrosse et les deux chevaux qu'il avait dû se procurer (volés durant son absence à Rome !), il souffrit cruellement de voir méconnues ses intentions, et son projet de Constitution condamné. Dès qu'il le pût, il retourna à ses chers travaux et à son ministère. Après la fondation, au sommet de la colline et près du Calvaire qui domine Domodossola, de la maison mère de son Institut, il avait pu créer, grâce à la libéralité d'une donatrice, un Collège à Stresa, face à l'admirable paysage du lac Majeur. Là il consacrait son temps au recueillement, à la méditation, à la lecture, à l'achèvement de ces deux voûtes maîtresses de sa philosophie que sont la *Théosophie* et l'*Anthropologie*. De bonne heure il avait écrit qu'il n'y a nulle part incompatibilité entre l'esthèse et l'ascèse, à condition qu'en admirant l'œuvre sublime de Dieu, on élevât son cœur vers Lui.

à la philosophie de saint Thomas, dont la solidité contraste avec la fragilité et l'incohérence, souvent voulue, des systèmes qu'on nous propose aujourd'hui. Le thomisme y a été

Est-ce sa présence persistante sur les rives du lac Majeur qui donne à la lumière un rayonnement spirituel que je n'ai trouvé près d'aucun autre lac ? Les teintes en sont atténuées et baignent dans une atmosphère de mystère ; les passions y sont comme assourdies et l'inquiétude allégée. Rosmini lui-même en eut l'impression bien souvent au cours de cette halte dont il sentait qu'elle précéderait de peu sa mort : son humilité était telle qu'il ne se rendait pas compte que le paysage n'était que le reflet de ses états d'âme, ou plutôt que sa sainteté le transfigurait. « A certains moments, écrivait-il, il me semble que je suis, comme Adam, en état d'innocence, tant toutes choses me semblent belles » ; et il ajoutait ce mot combien émouvant : « même les persécutions me semblent belles ! ». Son ami Manzoni venait le voir souvent et ensemble ils communiaient dans le même amour, dans le même désir de paix. Il était tombé malade au cours d'une visite à des parents, à Rovereto, en novembre 1854 ; il semble, — lui-même le confia à sa cousine —, qu'on l'ait empoisonné au cours d'un repas. Il mourut le 1er juillet 1855, dans sa modeste chambre de Stresa.

Une édition complète des œuvres d'A. Rosmini est actuellement en cours de publication ; vingt-sept volumes in-4o ont paru jusqu'à ce jour, chez les frères Bocca à Milan.

En France une *Anthologie philosophique* a été publiée, comprenant tout un ensemble de textes choisis et groupés systématiquement, avec une introduction de Régis Jolivet, trad. Lucien David et Lucien Chambat, Vitte, Lyon, 1954, in-8o, pp. 509.

De plus, le traité : *L'Idée de la Sagesse,* excellente initiation à la pensée de Rosmini, a été traduit par Mlle M.-L. Roure ; il s'agit d'une partie de l'*Introduction à la Philosophie,* que Rosmini destinait à servir de préface à l'édition complète de ses « Œuvres philosophiques ». Une étude de Régis JOLIVET : *De Rosmini à Lachelier* précède cette traduction, chez Vitte, Lyon, 1954.

Le livre du Père PUSINERI, non traduit encore, « Rosmini », 4e éd., Domodossola (Sodalitas) est une excellente biographie ; nous nous y référerons souvent.

L'ouvrage de l'abbé PALHORIÈS : *A. Rosmini,* Alcan, 1908, peut encore être consulté avec profit. Nous avons nous-même, en dehors de cette étude, publié divers articles sur le philosophe roveretain : *Malebranche et Rosmini,* dans les *Actes des réunions de Stresa,* 1952-53 et un petit volume chez Sodalitas, Domodossola, pp. 42.

Actualité d'A. Rosmini, dans *Les Etudes philosophiques,* II, 1955.

Le personnalisme d'A. Rosmini, dans *Actes du Congrès 1955,* et tiré à part (Sodalitas) Domodossola.

Rosmini mystique, dans la *Revue des Études Italiennes,* 1955.

Enfin un article de M. M.-F. SCIACCA a paru dans la *Revue de Métaphysique et de Morale : La Morale de A. Rosmini,* avril-juin 1951.

successivement confronté : avec les exigences de la science contemporaine, avec l'hegelianisme et les divers courants qui en dérivent, avec enfin cet ensemble fort divergent de philosophies auxquelles on a accolé l'épithète d'*existentialistes*, ainsi qu'avec la phénoménologie qui leur a fourni leur méthode et quelques-uns de leurs thèmes fondamentaux[1].

Il était à peu près inévitable qu'un parallèle s'instituât, à l'occasion de ces deux rencontres, entre la pensée de Rosmini et celle de saint Thomas : les uns, récusant entièrement une ontologie qui leur demeure, malgré tous les éclaircissements apportés, suspecte ; les autres, s'efforçant de montrer, objectivement, et non sans adresse, tous les points de contact entre saint Thomas et Rosmini[2]. Avouerais-je que, si, pour notre compte, nous n'acceptons pas un rejet injustifié, nous n'estimons pas cependant probante une comparaison, pour la seule raison qu'elle parvient à montrer l'extrême ressemblance des formules[3] ?

1. Les *Archives de Philosophie* rendront compte de ce Congrès.

2. Deux ouvrages viennent d'être publiés tout récemment dans la collection, déjà si riche, éditeé à Domodossola-Milan par les Pères Rosminiens : 1) celui de UGO HONAN : *Agostino-Tommaso-Rosmini.* 2) celui du R. P. Giuseppe MUZIO : *La dottrina della conoscenza in S. Tommaso et in A. Rosmini.* Ce sont, l'un et l'autre, des ouvrages riches de substance et fort consciencieux. Au premier pourtant j'adresserai une objection que sa thèse même suggère : son argumentation ne peut être admise que par ceux qui acceptent d'atténuer à l'extrême l'aristotélisme de saint Thomas. Je n'entends point nier qu'on ne l'ait parfois trop accentué ; qu'on ait même trop volontiers omis que saint Thomas, comme tous ses contemporains, ont accueilli comme strictement aristotéliciens des influx qui venaient de Platon et même des néo-platoniciens, ceci m'apparaît indéniable (le *De Causis*, par exemple, et la fameuse *Théologie d'Aristote*). Mais le climat de saint Augustin à saint Thomas n'en devient pas moins, tout lecteur y est sensible, extrêmement différent. Ce qui est essentiel pour le premier c'est l'ascèse mystique qui conduit l'âme jusqu'à Dieu ; c'est, pour le second, la logique de l'être qui charpente fortement toute sa pensée et oriente jusqu'à son ontologie. J'ai eu l'impression jadis de ce porte à faux dans la présentation de la doctrine thomiste en lisant l'étude publiée par M. BLONDEL — si belle par ailleurs — dans *Le Procès de l'Intelligence* (chez Bloud et Gay). Un des problèmes que justement Rosmini devra résoudre, c'est celui d'une définition de l'âme, susceptible de traduire les impératifs de la philosophie d'Aristote et les exigences de la pensée augustinienne. Quant à l'ouvrage du Père G. MUZIO, je crains qu'il n'aboutisse à trop minimiser l'originalité de la pensée de Rosmini.

3. Particulièrement intéressantes nous semblent, à cet égard, certaines remarques du Père G. MUZIO : voir notamment p. 15-16 o. c., II, 7 :

Nous nous sommes expliqués suffisamment sur ce premier point. Nous attachant à suivre la ligne Platon-saint Augustin-Malebranche-Rosmini, qui demeure, quoi qu'on en dise, celle sur laquelle s'est déployée la pensée italienne (les spéculations averroïstiques de Bologne et de Padoue, et, tout récemment le développement original de l'hegelianisme[1] ne constituent, quoi qu'on puisse en dire, que des déviations), nous avons tenté, en étudiant plus particulièrement l'onto-

La synthèse thomiste chez Rosmini et 8 : *La découverte de Rosmini.* Citant une belle page de Pagano Paganini (*San Tommaso d'Aquino e Rosmini,* Pisa, Vanucchi, 1857), le Père Muzio écrit : « D'une part, précisant et intégrant la doctrine d'Aristote, saint Thomas enseigne que l'intellect agent n'est pas séparé, qu'il n'opère pas du dehors, mais qu'il est *aliquid animæ proprium,* que par suite il a, comme forme permanente, une lumière innée, similitude participée de la vérité increée. D'autre part, saint Thomas a relevé par une analyse subtile que tous les concepts de l'esprit sont enracinés dans le concept universel d'être, dont ils ne sont que des déterminations particulières d'origine expérimentale. Mais il n'a pas noté le rapport existant entre les deux questions, entre ce qu'il avait dit de *la lumière innée* et ce qu'il avait dit du *concept d'être* ; il n'a pas explicitement identifié l'un avec l'autre, bien qu'une telle identification fût la conclusion logique de ses prémisses explicites ». Cette identification, devant laquelle saint Thomas hésita, reste en fait une des difficultés majeure de la philosophie rosminienne où l'idée d'être, l'essence de l'être, est à la fois *lumière* éclairant la pensée et *objet* pensé par elle dans toutes ses démarches ; voir passim.

1. Aussi ne pensons-nous pas qu'il y ait, comme l'affirme M. MANLIO CIARDO (*Le quattro epoche dello storicismo,* Laterza, Bari, 1949), une ligne jalonnée par les noms de Kant-Vico-Hegel-Croce, ou plutôt il s'agit là d'une ligne créée par B. Croce pour fonder historiquement son historicisme absolu. Certes il est difficile de situer exactement un authentique génie, comme l'est J.-B. Vico, et très nombreuses sont les perspectives qui partent de la *Scienza nuova.* C'est pourtant dans l'éclairement de saint Augustin, de Malebranche, de Pascal, de Domat, de toute une tradition platonicienne, et scotiste, que Vico a pensé ; les oppositions d'intention et de doctrine entre lui et Hegel sont telles qu'il a fallu que les interprètes historicistes de sa pensée, d'une part suspectent sa religion, d'autre part rapprochent, au prix d'un contresens flagrant, *l'hétérogénèse des fins* destinée à relier les deux plans de « l'histoire qui court dans le temps » et de « l'histoire idéale éternelle », et la *ruse de la raison* affirmée par Hegel pour résoudre l'écart existant entre l'expérience et son affirmation d'une identité entre rationnel et réel. Ce n'est point par hasard que, s'affranchissant de Hegel sans toutefois parvenir à se libérer de l'idéalisme, de nombreux philosophes grandis sous les ombrages de l'arbre gentilien (A. Carlini, F.-M. Sciacca, A. Guzzo, F. Battaglia), ont rejoint, certains à travers Rosmini, la grande tradition spiritualiste platonicienne-augustinienne.

logie de Malebranche, de fixer l'attention de nos lecteurs sur deux points :

a) Malebranche n'a point entendu affirmer une vision *en* Dieu ; prenant à la lettre certaines formules de saint Augustin[1], il a même cru atténuer sa doctrine. L'étendue intelligible n'est pour lui que ce à quoi nécessairement se réfère l'esprit quand il veut former et mesurer des figures : étendue à laquelle les sens recourent déjà, tant l'intellectualité les pénètre, quand il s'agit pour eux d'évaluer, de comparer des dimensions[2]. Il n'y a, à notre avis, aucun danger à affirmer ce qu'implique cette conception, à savoir que la conscience de Dieu est *coextensive à l'univers*, à condition de distinguer deux zones en quelque sorte dans cette conscience : une, extérieure, — comme la photosphère — dans laquelle nous atteignons les idées introduites par nous jusque dans la perception, l'autre, intérieure, foyer central jusqu'auquel nous ne saurions accéder[3] en raison de son incandescence ; ajoutons que cette coextension de la conscience divine à l'univers ne peut pas davantage être pensée en termes d'espace, que l'éternité, disait saint Augustin, ne peut être conçue comme temps indéfini[4].

b) Rosmini a bien vu quelques-uns des dangers qui subsistent, malgré les précautions prises par Malebranche, dans cette ontologie audacieuse : danger, trop réel, de déviation dans l'occasionalisme, aboutissant à dénier toute causalité, donc toute liberté, aux créatures qui ne peuvent agir que

1. Dans la *Recherche de la Vérité*, Malebranche commente un texte du *De Trinitate* dans lequel saint Augustin affirme que « nous voyons Dieu dès cette vie par la connaissance que nous avons des vérités éternelles ». Répondant à cette affirmation, il s'attache à montrer, selon sa thèse constante, que nous voyons seulement en Dieu les idées des vérités auxquelles nous ramenons tout ce que nous percevons. Voir notre *N. Malebranche et A. Rosmini* o. c. p. 13 ; voir également *Première lettre touchant la défense de M. Arnauld*.

2. A travers saint Augustin, c'est à Platon que se réfère Malebranche, notamment au texte du *Phédon*, sur l'idée *d'identité* que l'âme ne saurait tirer de la considération des choses sensibles.

3. Ici c'est le texte bien connu de la *République* — l'éblouissement des prisonniers de la caverne, lorsqu'ils se tournent vers le monde intelligible — qui nous paraît être la source initiale.

4. Voir notre ouvrage : *Saint Augustin : temps et éternité*. Etudes augustiniennes, Paris, mai 1956. Nous proposons de donner le nom de « relation transcendantale fondamentale » à cette coprésence de l'éternité et du temps attestée par la pensée.

grâce à la médiation divine, danger, moins grand, de glissement vers un ontologisme : aussi a-t-il tenu, comme nous essayerons de le montrer, à laisser un intervalle, infranchissable par le seul mouvement de la volonté, entre, d'une part, l'idée d'*essere indeterminato*, lumière de l'esprit et fondement de toute objectivation, et, d'autre part, le Dieu-Personne dont l'amour nous appelle à Lui.

Nous ne croyons donc pas qu'il faille se placer dans une autre perspective pour situer la philosophie de Rosmini. Notre but est de montrer comment, en face de problèmes qui étaient ceux de son siècle, il a tenté d'élaborer lui aussi une Somme — et l'on ne peut nier qu'il y soit parvenu — dans le double but de réfuter des doctrines dont il apercevait les plus lointains développements et de construire une philosophie susceptible de servir d'assises à la Théologie chrétienne. Ces assises devaient comporter de bas en haut plusieurs plans : une psychologie, une gnoséologie, une anthropologie, une théosophie, enfin une théodicée[1]. C'est par la rigueur de cette construction, par son dessein bien arrêté de ne pas confondre les plans, de les superposer, tout en ménageant de l'un à l'autre un passage, que Rosmini est le plus proche de la philosophie thomiste et qu'il mérite le plus de prendre place dans la « philosophia perennis », où il représente cependant un courant de pensée très original. Toutefois l'inspiration première qui le guidait ne pouvait être analogue à celle de saint Thomas ; les problèmes restaient les mêmes, mais ils se posaient différemment, et Rosmini ne pouvait pas plus ignorer le sensualisme et le kantisme que saint Augustin n'avait pu éviter de faire front contre le donatisme et le pélagianisme. Précisons ce point, car il nous semble essentiel.

Saint Thomas, quand il commença à élever le monument éternel de sa doctrine, trouvait en face de lui l'œuvre immense de Celui que tous, même Dante, nomment le grand Commen-

1. On remarquera le souci d'ordre, de *hiérarchie*, car il n,y a que désordre là où manque la hiérarchie qui est celui de Rosmini ; c'est un trait par lequel il se rapproche de saint Thomas. Tout en se montrant soucieux d'établir des liens, il maintient l'indispensable discontinuité des plans : la théosophie n'est pas la théodicée ; elle nous permet seulement d'y accéder.

tateur[1]. Elle tendait à absorber les intelligences des créatures dans l'Intelligence de Celui dont toutes choses émanent[2], à nier toute individuation effective, toute possibilité de genèse d'une personne singulière à partir d'un individu à peine ébauché. Aussi séparait-il l'opération supérieure et actualisante de l'intellect agent des opérations partielles, éphémères, dues à des fonctions antérieures seules individuées. Le commentaire du « Traité de l'âme » qui orientait toute l'œuvre, aboutissait à rendre illusoire l'immortalité de l'âme. Renan[3], dont la lecture des ouvrages d'Ibn Roschd a cristallisé les doutes, a cité les textes les plus caractéristiques d'Aristote à cet égard ; ceux que le philosophe arabe a détachés, pour fonder sur eux son commentaire :

« Il y a, écrivait Aristote, dans le fait de la connaissance deux éléments analogues à la matière et à la forme, c'est-à-dire un principe passif et un principe actif : en d'autres termes, il y a deux intellects : l'un, matériel ou passif (παθητικός, ἐν δυνάμει, δυνατός. δυνάμενος) l'autre formel ou actif (ὢν ἐντελεχείᾳ, ποιητικός) l'un, susceptible de devenir toutes choses, l'autre, rendant les choses intelligibles. Ce qui agit est supérieur à ce qui souffre ; donc l'intellect actif est supérieur à l'intellect en puissance. L'intellect actif est séparé, impassible et impérissable χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγὴς τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνεργεία l'intellect passif, au contraire, est périssable et ne peut se passer de l'intellect actif. Or le véritable intellect,

1. Nous nous faisons aujourd'hui une idée très insuffisante du prestige d'Averroès dans tout l'Occident chrétien, ainsi que du rayonnement de l'Ecole de Padoue (l'averroïsme s'étant exercé d'abord à Bologne). Pic de la Mirandole fut un des premiers à s'en affranchir.

2. Il y a une différence d'orientation très nette entre Avicenne, qui distingue nettement le processus d'émanation de l'acte de création, et Averroès, qui supprime l'importante distinction : possibilité, contingence. Mais la renommée d'Averroès, de sa *Destruction contre la Destruction* dépassera celle de son prédécesseur. Voir les ouvrages de M. Louis GARDET, notamment *La pensée religieuse d'Avicenne* (*Ibn Sina*), chez Vrin, 1951, et, tout récemment, les extraits du *Tawh'id* (Unité de Dieu) de Ghazâli, publié par M. Ch. Bousquet : *Ih'ja 'ouloûm Eddin*, ou *Vivification des sciences de la foi*, chez Max Besson, Paris, 1955.

3. Voir à cet égard deux chapitres de notre Renan concernant la thèse sur Averroès (éd. italienne à la Morcelliana, Brescia, 1954 ; éd. française, chez Vitte, Lyon, 1955).

c'est l'intellect séparé, et celui-là seul est éternel et immortel »[1].

C'est contre ce double danger d'une séparation de la raison et de la foi[2], et d'une rupture de continuité entre la pensée grecque, qui était l'expression la plus parfaite des possibilités de la raison, et du spiritualisme chrétien fondé sur les Evangiles que saint Thomas entendit réagir. Il s'agissait pour lui de montrer d'abord l'inexactitude (ou le caractère partiel) de la traduction et de l'interprétation du philosophe arabe (concernant, en tout premier lieu, le « Traité de l'âme »), d'établir ensuite que l'idée que Ibn Roschd se faisait de l'individuation, des « structurations » de l'âme, des rapports existant entre l'intellect actif et l'intellect passif, puis entre ces deux intellects et les fonctions préparatoires : mémoire, imagination, cogitatio, était fausse ; il entendait ainsi rendre possible, probable, certaine même l'immortalité de l'âme que les Evangiles nous garantissent. Un des plus grands mérites d'A. Rosmini a été de saisir — dans ses successives Anthropologies — l'importance des deux concepts d'ouverture ascendante et de structure de l'âme, chaque appel nouveau impliquant, par suite du développement d'une fonction existante, l'apparition brusque d'une nouvelle structure. Ce n'est donc pas de ce fait l'âme seule qui subit une transformation radicale, mais l'être tout entier, le corps co-présent à l'âme et comme con-sentant avec elle, selon l'expression même dont il use[3]. Ni la notion d'instrumentalité ne suffit — nous allons

1. Voir Œuvres complètes d'E. RENAN : *Averroès et l'averroïsme*, t. III, nouvelle éd. Calman Lévy (assurée par Mme Henriette PSICHARI), p. 107.

2. Cette séparation est complète dans le *Traité de l'Ame* commenté par Jean de JANDUN, où Renan apercevait déjà, à juste titre, les antinomies de la Dialectique transcendantale, un « prékantisme ». En effet, Jean de Jandun s'attache à y montrer qu'on peut prouver la thèse (mortalité de l'âme) et l'antithèse (immortalité de l'âme) par des arguments tout aussi convaincants, si bien que c'est la foi seule qui tranche par un choix absolu et qui ne comporte aucune justification rationnelle. Ajoutons que le manuscrit, consulté par Renan, et qui se trouve à la Bibliothèque nationale de Padoue, comprend, l'un à la suite de l'autre, le commentaire de Jean de Jandun et celui de saint Thomas.

3. « Par le moyen du sentiment fondamental nous percevons immédiatement notre corps « comme une chose avec nous » ; il « devient de

mieux le voir — à caractériser le rapport du corps à l'âme, ni le définition aristotelicienne de l'âme — forme d'un corps organisé — ne suffira à la définir lorsqu'elle aura été portée à sa puissance la plus haute. Mais sur tous ces points, Rosmini repensait saint Thomas, dans un contexte entièrement nouveau, en fonction de difficultés tout autres, ce qui a rendu, pour beaucoup, la philosophie thomiste méconnaissable dans la traduction qu'il en donne.

Cependant sur l'intention initiale du philosophe de Roverete, nous ne pouvons avoir aucun doute. Nous le voyons de très bonne heure préoccupé d'opposer à l'Encyclopédie déiste, et dans certains de ses articles, athée, du XVIIIe siècle, une Encyclopédie chrétienne. Plusieurs raisons l'amenèrent sans doute à renoncer à ce projet, ou plutôt à en modifier la forme primitive : il se rendit très vite compte qu'il lui serait malaisé de trouver tous les concours nécessaires pour la mener à bien, en un siècle où déjà tant de préoccupations utilitaires, et divergentes, rendaient difficile la constitution d'une communauté dont les membres pussent être liés par le même dessein et par la même tâche. Par ailleurs ne valait-il pas mieux, pour éviter toute divergence, entreprendre avec moins de concours, ou seul même si c'était nécessaire, une œuvre de « rénovation de la philosophie » ? La philosophie lui semblait être la clé de voûte de tout système de connaissances, et il la voyait avec crainte s'engager dans les voies du sensualisme et de l'idéalisme. N'était-il pas temps d'opérer ce redressement qu'au XIIIe siècle saint Thomas avait eu l'audace de tenter à la fois contre le matérialisme renaissant et le panthéisme d'Averroès ? Or la densité des deux *Sommes* ne nuit pas à l'unité de l'inspiration qui les anima parce que saint Thomas a assumé, seul, cet effort vraiment titanesque. A Padoue, tandis que, pour obéir à la volonté paternelle, Rosmini poursuit ses études, il commente, pour le petit cercle d'amis qu'il a groupé, les thèmes qui lui semblent les plus importants de l'immense synthèse thomiste. Et sans doute

cette sorte, par l'union individuée avec notre esprit, partie lui-même du sujet sentant ; et l'on peut dire avec vérité qu'il est par nous perçu comme *con-sentant* ». Cité par M. M.-F. SCIACCA dans son étude : *Rosmini essentiel, Il pensiero moderno*, p. 186-197, et rappelé par lui dans l'article publié en avril-juin 1951 dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*.

est-ce alors que, confrontant l'intuition qu'il vient d'avoir du primat absolu de l'Etre et de l'idée par laquelle l'Etre éclaire la pensée avec la « lumière » qui, selon les grands scolastiques, illumine tout esprit[1], l'intention d'opposer une ontologie d'inspiration chrétienne aux philosophies dangereuses pour la foi du début du XIXe siècle se précise et prend forme dans son esprit.

Ce projet, qui dut se préciser en lui avant même son départ de Padoue, était suffisamment avancé pour qu'il pût, en 1821, s'en ouvrir au Pape Pie VII. Le Pape accueillit, en souriant, cette ferveur toute juvénile, et il l'engagea très vivement à persévérer dans la double mission qui devait être la sienne : celle de redresser trop d'esprits égarés par de pernicieuses théories, celle de grouper autour de lui des amis unis dans le même désir de promouvoir la charité. Car, bien loin d'être incompatibles, ces deux tâches sont complémen-

1. « Mens hominis est quasi lux illuminata a luce Divini Verbi (III, q, 5, a. 4) et ratio naturalis hominis nihil aliud est nisi refulgentia divinae claritatis in anima » (In Ps. 35).

Voir également : « Dicendum quod aliquid cognosci potest in aliquo sicut in cognitionis principio, sicut si dicamus quod in sole videntur ea quae videntur per lucem solis. Et sic est necesse dicere quod anima humana omnia cognoscit in rationibus aeternis per quarum participationem omnia cognoscimus ; ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis nihil aliud est quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. Quia tamen, praeter lumen intellectuale, in nobis exiguntur species intelligibiles a rebus acceptae, ad scientiam de rebus materialibus habendam, ideo non per solam participationem rationum aeternarum de rebus materialibus notitiam habemus. » (I. q. 84, a. 5) cité par Giuseppe Muzio, o.c. p. 25-26.

Je n'entends nullement affirmer ici une totale identité des thèses. Les objections seraient nécessairement nombreuses. A la lumière éclairant l'esprit humain, saint Thomas joint, et ceci me semble très important, l'apport « des espèces intelligibles reçues des choses » ; par là, la position même du problème devient tout autre. Je veux montrer que Rosmini a pu penser légitimement que son accord avec saint Thomas, et, plus encore, avec saint Bonaventure, était suffisant pour lui permettre de tenter un « renouvellement de la philosophie par un retour à l'ontologie traditionnelle ». N'oublions pas que, dès 1813, il avait eu l'intuition maîtresse de tout son système philosophique, intuition que va confirmer, en 1821, la réflexion qui le conduira à former l'idée d'être indéterminé à partir des êtres les plus divers offerts à notre connaissance. Nous ne pouvons que renvoyer sur ce point à notre étude *Rosmini mystique*, parue dans la *Revue des Etudes Italiennes*, dernier trimestre 1955.

taires. Une ferme doctrine est nécessaire si l'on veut que la charité ne s'égare pas dans une sentimentalité ou une émotivité sans consistance[1] ; et le redressement nécessaire de la doctrine, pour être fécond, exige un effort de compréhension et de sympathie[2]. Désormais les traits essentiels d'une œuvre qui sera poursuivie avec ténacité, en dépit de la maladie et de difficultés de toutes sortes, jusqu'à la veille d'une mort prématurée, sont fixés et ne varieront plus guère :

« Ce que j'entends préparer », écrivait-il le 17 mars 1829, à Loewenbruck, en qui il voyait l'homme d'action de sa future Communauté, « ce que j'entends préparer, c'est une philosophie authentiquement chrétienne : je veux dire par là, non une philosophie en laquelle seraient surajoutés, comme par hasard, les mystères de la religion, mais une philosophie *saine* dont on ne puisse tirer que des conséquences qui soient favorables à cette religion, et, en même temps, une philosophie *solide,* qui nous fournisse des armes pour combattre les fausses et téméraires philosophies [du siècle] et poser les fondement d'une théologie satisfaisante et riche ». — « Une philosophie qui soit une introduction à la religion » précisera-t-il dans une autre lettre ; enfin et plus encore une philosophie qui puisse servir de base à l'action morale, telle que, par conséquent, ne puissent être niés, ni l'objectivité du bien offert à la volonté, ni l'assentiment donné par la volonté au bien. C'est ce qu'il dira au Cardinal Zurla, en lui adressant, le 21 juin 1831, les *Principes de la Morale* qui font suite au *Nouvel Essai* : « mon but, insistera-t-il encore, est de remettre sur pieds une philosophie *vraiment* chrétienne ». Il sera enfin plus explicite encore dans une autre lettre adressée le 7 mars de la même année 1831 au Comte Luigi Padulli. « La théorie de l'origine des idées, y soulignait-il, contient certainement les germes des principes du droit natu-

1. Pie VII, à la veille de sa mort, pressentait à quelles rêveries, ou à quelles tentatives utopiques allait aboutir cette sentimentalité déréglée (Richard Owen, saint Simon et ses disciples Enfantin et Bazard, les processions de Ménilmontant, et les phalanstères de Fourier).

2. On ne saurait trop insister sur cette distinction aujourd'hui surtout où les uns oublient que la charité ne nous dispense pas d'élaborer une doctrine inscrite dans la Vérité et de la défendre, tandis que d'autres croient que la possession de la Vérité les autorise à ne pas se montrer compréhensifs, bienveillants et charitables.

rel. En effet, l'être, cette idée, la première de toutes — principe formel de toutes les autres — considérée comme le principe logique, c'est-à-dire comme la règle suprême de tous les jugements, prend le nom de *vérité* ; et, considérée comme le principe de règle suprême d'une espèce particulière de jugements portant sur la moralité des actions, elle s'appelle première *loi* et constitue, comme telle, le principe de la morale. Réfléchissez, je vous prie, que l'*être*, le *vrai* et le *bien* sont une seule et même chose, considérée sous divers aspects. Quand on considère cette chose en elle-même, indépendamment de toute autre relation, on l'appelle *être* ; on la nomme *bien* quand on la considère selon son rapport avec la volonté. Le bien, objet de la volonté, est *subjectif* ou *objectif* : le bien subjectif, c'est ce dont traite l'Eudémonologie. Le bien objectif est ce dont traite l'Ethique ou Morale, parce que justement le bien objectif, voulu par la volonté, est le bien moral ».

Nous avons tenu à citer ce texte dont l'importance ne saurait échapper à personne. Il témoigne en effet des préoccupations majeures de Rosmini à cette époque : lier aussi étroitement que possible la logique à l'ontologie, car sans être épuisée par son usage logique, l'idée d'être n'en fournit pas moins la base sur laquelle repose toute l'activité de l'esprit, la règle à laquelle constamment la pensée se réfère ; elle ne sera satisfaite que par la totale adéquation de cette idée avec elle-même ; en second lieu, montrer que la morale ne peut s'établir sans fondements logiques et ontologiques, même si, sous sa forme morale, l'idée d'être va très au-delà de cette adéquaiton initiale. Or qui ne voit que c'est sur ce point plus que dans une identité — contestable — de textes que son accord avec le thomisme est total ? A la philosophie du devenir qui engage l'être dans la mobilité temporelle s'oppose une philosophie de l'être qui ordonne ce processus temporel au plan supérieur où l'être, dépassant l'identité formelle de son idée, parvient à une identité toute autre, inépuisable. Par là l'intellectualisme aboutit à une dialectique de la volonté à laquelle elle continue à fournir un étai solide. On voit enfin à quelles philosophies dangereuses songeait Rosmini et quels adversaires il entendait combattre. Dans le *Nouvel Essai*, il avait été préoccupé surtout de confondre

les sensualistes ; dans les *Principes,* il se retournait contre l'idéalisme allemand issu de Kant.

Je n'entends nullement affirmer par là qu'A. Rosmini ait édifié son système en fonction des philosophies de son temps. Il s'insère, comme l'a bien montré M. M. F. Sciacca, dans une tradition spiritualiste spécifiquement italienne. L'intention première qui l'a guidé, c'est certainement l'affirmation du primat absolu de l'être indéterminé sous sa triple forme : d'être *idéal* fondant la validité de nos jugements, d'être *réel* assurant l'objectivité de ce que nous atteignons en nous et hors de nous par une appréhension qui dépasse immédiatement la sensation, d'être *moral* enfin établissant ces niveaux de valeur qui orientent et dirigent nos actions. L'idée d'être, ou *l'essence de la vérité*[1], retrouvée par une réflexion constituante, est la clé de voûte d'une philosophie qui va être en mesure de résoudre des problèmes auxquels l'idéalisme n'est pas plus en mesure que le sensualisme d'apporter une solution. Ces problèmes sont les suivants : Comment réaliser le passage de la sensation inévitablement subjective au jugement qui inclut un élément universel et objectif ? Comment assurer la permanence même du moi, le penser un, identique et unique, alors qu'il s'offre à nous dans l'expérience toujours divers et changeant ? Comment lester le « Je pense » de cette densité qui fait de lui autre chose qu'une opération purement mécanique ou la traduction d'un sentiment de pure présence à soi-même ? Comment garantir l'existence d'une réalité qui s'impose à toutes les consciences et jusqu'à la distinction sujet-objet au sein de chaque conscience ? Comment parvenir à l'union intime d'un Bien offert et valorisant et d'un sujet capable de donner à ce bien une adhésion qui assure la moralité de ses actes ? Enfin par quel

1. Nous employons volontairement cette expression qui désigne, croyons-nous, mieux que toute autre, le rôle ultime de l'idée d'être. Par elle nous disposons à la fois des principes (principe de connaissance, principe de non contradiction) qui guident toutes les démarches de notre raison, et d'une lumière éclairante capable de nous conduire vers l'Etre qu'elle annonce et qui est la Vérité elle-même. On mesure par là toute la différence entre l'ontologie rosminienne et celle que s'efforce d'édifier Heidegger, partant de ce qu'il croit être une essence, et qui n'est qu'une modification d'un sentiment d'existence subjectif. Voir HEIDEGGER, *L'essence de la Vérité,* préface De WAELHENS.

moyen, grâce à quelles structures nouvelles, insérer au sein de l'individu cette ouverture à des niveaux de vie de plus en plus élevés jusqu'au plus haut degré d'épanouissement d'une personne ? Objet, réalité, individualité singulière du « Je », Valeur, ces mots n'offrent aucun sens dans un contexte sensualiste ou idéaliste. Ils ne prennent une signification que si on pose antérieurement à eux l'idée d'être indéterminé : « Si nous ne pouvons penser que *par*, *avec* et *dans* l'idée de l'être, il faut bien convenir que cette idée « constitue » notre intelligence qui peut à juste titre être définie « la faculté de connaître l'être »[1].

Guidé par un instinct très sûr, Rosmini a vu que, seule, est capable de sauvegarder les exigences du catholicisme une philosophie qui tient résolument et fermement certaines positions. Il faut maintenir l'objet en face du sujet, car l'existence d'objets *hors* de ma conscience ne peut m'être garantie, ni par un caractère attaché à certaines sensations, ni par la cohésion interne — et toujours relative — de ces sensations, ni par un raisonnement comme celui qui a pour point de départ le critérium de la véracité divine, et pas davantage par une série d'opérations que des sujets identiquement structurés accompliraient au sein d'une intuition sensible. Tant que l'idée n'est qu'une copie affaiblie de l'image ou un pur abstrait, elle ne peut fonder un jugement de réalité, encore moins un jugement de valeur. Si, au point de départ et dès l'affirmation initiale du Cogito, la pensée n'adhère pas à l'être, elle demeure une modification à peine perceptible du sentiment fondamental que j'ai de mon existence corporelle. Descartes ne pourrait dire : je pense, donc je suis, si sa pensée n'était pas « pensée de l'être », si elle ne se référait pas à l'être comme à un objet : « Une fois enlevé l'être, il reste le néant dans l'ordre des choses et une impénétrable obscurité dans l'ordre des existences ». « Tout ce qui se pense, dira ailleurs Rosmini, a nécessairement la forme d'un objet »[2].

« L'expérience sensible, ajoute-t-il, n'est point d'elle-même intelligible. Elle n'est que la condition initiale de la con-

1. *Anthologie,* éd. française, Vitte, p. 145.
2. *Teosofia,* III, p. 86, éd. citée.

naissance, le tissu dont cette connaissance sera faite. La sensation ne peut se dédoubler, s'objectiver et s'apercevoir elle-même. Seul l'esprit est capable de la saisir comme un objet hors de lui » [1]. Qu'est-ce à dire sinon que la connaissance de l'existence *réelle* d'un être présuppose la connaissance de l'essence de l'être. Dès lors « dans un sujet qui ne sait pas ce qu'est l'être, le sentiment demeure aveugle, inintelligible, parce qu'il n'est pas éclairé par l'essence qui, seule, peut l'amener à connaître. Le sujet qui éprouverait ce sentiment n'affirmerait pas, pour cela, l'existence d'un être réel, parce qu'il ne pourrait pas rapporter le sentiment à l'essence et se dire ce qu'est ce sentiment. Telle est la condition de la bête, qui a le sentiment, mais n'a pas l'intuition de l'être ; elle est, faute d'avoir cette intuition, incapable d'interpréter ses sentiments et de se dire à elle-même qu'il y a des êtres réels » [2].

Il faut que le mot : *réel* révête un sens, et il n'en revêtira un que s'il est doté tant en nous que hors de nous d'une « structure constituante ». Or la philosophie contemporaine — et cela Rosmini l'avait pressenti — parce qu'elle reste placée dans l'éclairement idéaliste ne peut nous garantir la réalité du monde, ni même notre propre réalité, si bien qu'elle ne cesse d'osciller entre ces deux irréels que sont l'*en soi* et le *pour soi*, le premier figé dans sa fausse objectivité, le second réduit à un sentiment inconsistant que l'angoisse enveloppe ; contre cette double évanescence elle n'a d'autre recours qu'une présence totale à l'être, où s'évanouit la distinction du moi et du non moi, où s'efface jusqu'à la certitude même d'un réel existant pour des consciences singulières.

Dans la perspective *réaliste* que nous propose Rosmini les termes qui avaient perdu leur sens usuel le retrouvent.

1. C'est pourquoi il convient de réserver le nom de Conscience, dira expressément Rosmini à Victor Cousin, à cette Conscience qui est Conscience de soi, dans laquelle l'*en soi* de l'existant devient un *pour soi* (ou encore à ce que Cousin appelait, par opposition à la pseudo-conscience spontanée, la conscience réfléchie). La conscience spontanée se réduit, en effet, à un sentiment inobjectivable ; tant que la réflexion ne s'éveille pas à la lumière de l'idée de l'être, ce sentiment, seulement confusément éprouvé, est comme s'il n'était pas.

2. Texte cité par Régis JOLIVET dans son *Introduction à l'Anthologie*, o.c. p. 34, note 72.

Qu'est-ce que l'*objet, objectum,* sinon ce qui est *devant* le sujet, ce qui s'impose à lui de telle sorte qu'il ne peut l'écarter. Un monde objectif, ce n'est donc pas un monde que j'aurais à faire surgir hors de ma conscience, mais un monde qui est, originellement, présent en face de moi ; que je m'aperçoive ou non de sa présence, il n'en est pas moins présent. Or cette présence effective ne peut provenir des sensations qui ne sont encore que de simples modifications du sentiment corporel fondamental ni des relations que ces sensations ont entre elles, d'où ne peut résulter qu'une simple extra-subjectivité. Elle ne peut provenir que de l'idée d'être. Lumière objectivante, fondement et source de tous les jugements que nous formons, cette idée est également, si j'ose m'exprimer ainsi, *vinculum substantiale* ; elle est ce qui nous solidifie, nous procure consistance et rend le corps co-présent aux opérations de l'âme. Si nous nous en tenions aux impressions immédiates, nous ne découvririons en nous que diversité, changement, multiplicité : « Le sentiment qui s'exprime dans le monosyllabe MOI est inné parce que je dois être inné à moi-même, mais *l'idée de mon existence est acquise,* et je ne puis l'avoir sans l'idée de l'être. Donc l'idée de l'être précède l'idée du Moi, bien loin de pouvoir en dériver »[1]. Autrement dit jamais de l'observation d'un moi fluide, je ne tirerai ce que j'affirme pourtant sans hésitation, à savoir l'existence d'un moi un, identique dans tout le cours de son existence, unique, en un mot substantiel[2].

Mais il y a plus encore : c'est à la lumière de l'essence de l'être que le corps lui-même revêt sa pleine signification, qu'il adhère à l'âme et à la pensée. Ici plus encore qu'ailleurs, nous découvrons la tradition à laquelle Rosmini se rattache. Saint Augustin n'acceptait pas l'identification σῶμα (corps) — σῆμα (prison) exprimée par Platon dans les trois mythes du *Phédon,* de la *République* et du *Phèdre.* L'union de l'âme au corps ne lui apparaissait pas essentielle. Elle ne

1. *Nouvel Essai,* p. 440-442. — *Voir Anthologie,* textes choisis par Guido ROSSI, p. 142.

2. Le principe de substance qui affirme : « On ne peut penser l'accident sans la substance » est rattaché par Rosmini, comme le principe de causalité, au principe de non contradiction qui exprime l'impossibilité pour le non-être d'être, en aucune façon, intelligé — *Anthologie,* o.c. p. 154-155.

concerne pas son être ; il s'agit non d'une union substantielle, mais d'une liaison avec un « accident inséparable ». Il s'ensuit que la relation âme-corps varie selon le niveau de temporalité auquel l'âme parvient à s'élever, depuis la dépendance inversée de ce qui devrait être principe à ce qui devrait être dirigé jusqu'aux épousailles mystiques d'une âme ancrée en l'être et d'un corps par elle partiellement spiritualisé. Déjà l'instrumentalité (le corps instrument docile de l'âme, comme la mémoire est le serviteur fidèle de la pensée) est une étape vers l'établissement d'un rapport d'interprétation et de co-présence.

Dans cette même direction Malebranche montre l'âme susceptible de s'orienter, soit vers le corps et les passions — elle se laissera troubler alors par l'imagination cette « folle du logis » qui lui présente des images nées de désirs grossiers — soit vers Dieu ; mais le corps n'en reste pas moins mécanisé (Malebranche acceptant entièrement les conclusions du *Traité de l'Homme* de Descartes), et son union avec l'âme n'est assurée que par le jeu des causes occasionnelles.

A. Rosmini va beaucoup plus loin : le corps est déjà présent à l'âme par le sentiment fondamental qui traduit ses exigences et ses besoins ; et déjà cette présence à l'âme fait d'elle plus qu'un simple instrument. Mais ce sentiment demeurerait inefficace, il ne permettrait pas que se forme cet *être singulier* constitué par une union de plus en plus intime, si ne s'y ajoutait l'idée d'être. La Conscience est, elle ne peut être que conscience de soi ; elle le devient à la lumière de l'idée d'être qui l'éclaire. Mais, en même temps, le corps se trouve par là *objectivé* : il est *moi* et il est *à moi*, soumis à l'âme qui l'appelle à collaborer avec lui, et d'autant plus soumis que s'éveillent en cette âme les structures qui vont l'adapter à la vie morale, puis à sa destinée surnaturelle. D'où résulte cette triple conclusion : « 1) que l'homme ne connaît rien de lui-même avant d'avoir affirmé sa propre âme en la percevant comme substance ; 2) que cette substance, affirmée et exprimée par le monosyllabe *Moi*, est une substance-sentiment (entendez : constituée par la liaison de plus en plus approfondie et intime du sentiment fondamental et de l'idée d'être) ; 3) que, dans ce sentiment, il y a un principe actif, sentant et agissant et qu'ainsi le Moi

est un sujet »[1]. On voit que ce sujet se manifestera davantage comme principe *actif*, donc comme volonté *voulante*, que comme pensée réflexive.

On mesure par là toute l'étendue de l'erreur commise par Kant. Il avait eu pleinement raison de distinguer la sensibilité de l'entendement ; ce faisant il évitait d'avoir à faire surgir, comme les sensualistes, l'image de la sensation, et l'idée, de l'image. Par là également il maintenait le primat du concept : « penser, c'est essentiellement juger » ; le jugement ne saurait provenir que d'un acte de l'esprit subsumant le particulier sous l'universel et le contingent sous le nécessaire ; il ne peut naître de la seule analyse des sensa-

1. *Psychologie,* p. 195, 106, 124, 247. *Anthologie,* textes choisis par M. Guido ROSSI, éd. cit., p. 206.

Rosmini tient à établir des distinctions indispensables, aujourd'hui trop aisément oubliées dans certaines descriptions phénoménologiques, dont je ne songe d'ailleurs nullement à nier l'intérêt. Je pense ici à M. Gabriel Marcel. Sa thèse appellerait de la part de Rosmini d'expresses réserves. On ne saurait dire évidemment, — la thèse de M. G. Marcel se rattache, à cet égard, à toute une tradition chrétienne, — que notre corps ne soit pour nous qu'un instrument. Il est beaucoup plus et l'on peut affirmer, en un certain sens, que nous sommes *notre* corps. Sans doute, eût répondu Rosmini, mais nous n'aurions de notre corps qu'un sentiment diversifié à l'infini et réduit à l'écoulement d'impressions changeantes, si n'intervenait pas l'idée qui fait de lui quelque chose de réel, tout en nous permettant de distinguer l'âme par laquelle il se connaît, qui le dépasse et a pour tâche de le diriger en le spiritualisant progressivement. Bien loin donc que l'on puisse partir de la perception globale et du comportement qui l'enveloppe — ainsi que le voudrait M. Merleau-Ponty — pour s'élever à des conduites supérieures qui s'y trouvent dessinées, c'est grâce à un noème, inséré dans le pneuma, que le comportement devient intelligent et intelligible. A vrai dire il y a transcendance initiale, sur le plan de la connaissance, l'intelligible suscitant le mouvement initial de l'intelligence, comme sur le plan de l'acte où l'idée d'être, peu à peu transcendée, fonde l'élan d'une volonté voulante. C'est ce que signifie cet autre texte : « L'âme humaine ne sent pas seulement ; elle perçoit aussi intellectuellement ; elle perçoit en effet les corps sentis et se perçoit elle-même. En suivant cette voie, le psychologue, grâce à sa science, parvient à une définition plus complète de l'âme humaine qui peut s'exprimer ainsi : « L'âme humaine est un sujet ou principe intellectif, et sensitif, qui a, par sa nature, l'intuition de l'être et qui éprouve un sentiment se rapportant à quelque chose d'étendu, ainsi que certaines activités résultant de l'intelligence et de la sensibilité ». *Système philosophique,* p. 122-125 ; et *Psychologie,* p. 53.

tions, encore moins de leur juxtaposition[1]. Mais il aurait dû aller plus loin et reconnaître que nous ne pouvons juger qu'en nous référant à un objet, et non attendre l'objectivité de l'impossible accord des diverses fonctions de notre esprit, ce qui le conduisait à réduire l'activité la plus haute de cet esprit à une simple réflexion. Il a été incité également par là à multiplier inutilement les formes et les idées de la raison[2]. Des formes il a fait de simples catégories, c'est-à-dire des éléments subjectifs, capables peut-être de donner à nos jugements quelque consistance, mais incapables de les fonder objectivement. S'il avait examiné plus attentivement ses propres conclusions, il aurait vu que les formes, qu'il en arrivait à inventer poussé par un simple besoin de symétrie, si elles rendent compte, dans une certaine mesure, de la diversité de nos jugements, ne peuvent nullement nous garantir qu'ils correspondent à un réel hors de notre conscience. L'union des schèmes élaborés par l'imagination, avec d'une part les données de l'intuition sensible et, d'autre part, les concepts purs de l'entendement, ne saurait remplir la mission que Kant lui attribue « de produire des êtres réels pensés par nous,

1. « Le mérite principal de Kant, me semble-t-il, est de s'être aperçu, mieux que tout autre philosophe moderne, de la différence essentielle qu'il y a entre les deux opérations de notre esprit : *sentir* et *connaître* (intendere), et que « connaître » est quelque chose d'actif, tandis que sentir implique simple passivité... L'analyse attentive du *connaître* valut à Kant la connaissance d'une vérité très importante, à savoir que toutes les opérations de l'esprit se réduisent finalement à des jugements : « Nous pouvons, dit-il, réduire à des jugements toutes les opérations de l'entendement, de sorte qu'il est légitime de nous représenter d'une façon générale ce dernier comme une *faculté de juger* ». Ayant reconnu que toute fonction de l'entendement se réduit au jugement, Kant put voir, d'une manière plus générale et plus profonde que tous les autres philosophes modernes qui l'ont précédé où se trouvait la difficulté dans l'explication de l'origine des connaissances humaines, car il comprit aussitôt que notre entendement ne pouvait juger sans posséder des notions, ou concepts, comme il les appelle, car juger n'est pas autre chose que placer un objet particulier sous un concept universel ». *Anthologie,* o.c. p. 124.

2. « Dans les idées, qu'il appelle *idées de la raison,* qui sont les formes de l'absolu, il confond ce qui est *vraiment absolu,* comme est Dieu, et ce qui est *relativement absolu,* comme l'âme humaine et l'univers ; de sorte que toutes les idées de l'absolu doivent finalement se réduire à une seule, indivisible, l'idée de *l'être des êtres,* Dieu ». *Anthologie,* p. 128.

c'est-à-dire le monde extérieur »[1]. Il convient donc de distinguer soigneusement les éléments formels — les prédicables universels — qui entrent dans tous nos jugements, de la *forme* objectivante. « Forme » ne saurait signifier un moule où est placé le contenu d'une intuition sensible toujours particulière et contingente pour y subir une élaboration qui le transformera, le rendra susceptible d'être pensé par tous et de s'imposer à tous les esprits, mais, en premier lieu « ce par quoi un être a son acte propre primitif qui le fait être ce qu'il est », en second lieu ce qui instantanément *objective*,

1. « Dans la première recherche, Kant crut pouvoir établir que les *concepts* ou prédicats qui servent à former les jugements sont au nombre de douze, et il leur maintint le nom aristotélicien de *catégories*.

« Recherchant ensuite comment naît le jugement, c'est-à-dire la composition des concepts purs (catégories) et des vues de la sensibilité (sensations), de telle sorte qu'ils entrent comme deux éléments dans la composition d'un même objet, Kant crut devoir établir la nécessité d'un élément médiateur entre les catégories (entièrement pures) et les sensations (entièrement empiriques) pour obtenir que celles-ci puissent être vues en celles-là. Cet élément médiateur, il le trouve dans *le temps*, qui est la forme du sens interne, ou la condition grâce à laquelle intérieurement on sent. Le *temps*, s'unissant aux catégories, produit certaines notions plus proches des choses sensibles, tout en étant encore *pures*, autrement dit des prédicats moins universels que les catégories, et que Kant appelle des *schèmes*. L'union de ces schèmes avec les sensations ou *vues* (visioni) *empiriques* produit des êtres réels pensés par nous, c'est-à-dire le monde extérieur. »

On remarquera avec quelle sûreté d'intuition Rosmini décèle ce qu'il y a sans doute de plus génial dans la *Critique de la Raison pure*, le rôle des schèmes formés par l'imagination transcendantale. Que ces schèmes ne soient rendus possibles que par le déploiement de tous les plans de la conscience selon l'ordre interne du temps où se réfléchissent les relations spatiales plus superficielles, c'est ce que montre Heidegger dans l'interprétation qu'il propose du kantisme. Voir dans *Kant et le problème de la Métaphysique*, notamment 3e section. *L'instauration du fondement métaphysique en son authenticité* ; par. 27 : *L'imagination transcendantale comme troisième faculté fondamentale* : « Comprendre les facultés « de notre esprit » (*Gemüt*), c'est les dévoiler selon la mesure où elles *rendent possibles* l'essence de la transcendance. De ce point de vue « faculté » ne signifie pas une « puissance fondamentale » sise dans l'âme, mais vise à présent ce que « peut » pareil pouvoir (*Vermögen*) en tant qu'il rend possible la structure essentielle de la transcendance ontologique... Ainsi comprise, l'imagination transcendantale n'est pas seulement et avant tout une faculté intermédiaire entre l'intuition et la pensée pure, mais elle est, avec celle-ci, une faculté fondamentale, en tant qu'elle rend possible l'unité

c'est-à-dire substitue à une modification du sentiment fondamental un réel extérieur susceptible d'être intelligé. Il ne saurait donc y avoir qu'une seule forme qui puisse remplir ce rôle : c'est « l'idée de l'être qui est la forme de l'âme intelligente ». Elle est en effet ce qui permet à l'âme d'accomplir l'acte par lequel elle se manifeste comme intelligente. Mais elle est encore quelque chose de plus : lumière révélant à l'âme ses puissances, elle est aussi « objet par excellence », racine de toute objectivité ; par là elle diffère absolument des pseudo-formes kantiennes qui restent « subjectives », donc impropres, même associées aux schèmes de l'imagination, à l'opération qu'on leur confie.

Il s'ensuit que l'objectivité de Kant est, tout au plus, une extrasubjectivité[1]. Elle va d'ailleurs révéler des périls plus graves encore sitôt que nous aborderons la morale. Par la

originelle de l'une et de l'autre, et, par là, l'unité essentielle de la transcendance en sa totalité. « Nous avons donc une imagination pure, *comme faculté fondamentale* de l'âme humaine, qui sert *a priori* de fondement à toute connaissance. »

« Que l'imagination pure doive être une « faculté fondamentale », cela veut dire en même temps qu'elle n'est pas réductible aux éléments purs avec lesquels elle contribue à former l'unité essentielle de la transcendance. C'est pourquoi Kant, lors de l'explication décisive qu'il fournit de l'unité essentielle de la connaissance ontologique, énumère *expressément trois éléments* : l'intuition pure (le temps), la synthèse pure constituée par l'imagination, et les concepts purs de l'aperception pure ». Voir o.c., chez Gallimard, p. 192-193.

C'est justement cette interprétation d'une ouverture progressive, d'un déploiement successif du sujet projetant hors de lui-même ses propres virtualités, et engendrant ainsi « la structure ontologique de la transcendance », c'est-à-dire l'être inclus dans l'existant singulier et le dépassant comme son « horizon », que Rosmini critique par avance en montrant que, quel que soit le nombre des intermédiaires, il ne saurait y avoir passage du sujet à l'objet, objectivation effective d'une modification du sentiment fondamental, s'il n'y avait pas *d'abord* une essence ou idée de l'être qui permette la construction d'un objet. L'intelligible est donc *premier* : c'est l'idée d'être qui détermine les démarches de l'« étant ». Mais l'intelligible reste pure possibilité d'être tant que l'intelligence ne l'a pas intelligé.

1. Aussi M. M.-F. Sciacca souligne-t-il avec raison la supériorité de Rosmini sur P. Galluppi qui tendait à la même époque à sauvegarder l'objectivité de nos connaissances et la réalité du monde extérieur contre les conclusions de l'idéalisme post-kantien (voir dans les *Etudes philosophiques*, n. 2, 1955).

position qu'il adopte dès sa première *Critique*, Kant s'interdit en effet de définir le Bien par sa correspondance à un réel objectif absolu. Aussi le rattache-t-il à l'obligation, opérant ainsi à nouveau ce renversement copernicien qui caractérisait sa première *Critique*. Le sujet devient ainsi le centre autour duquel toutes choses gravitent, tandis que la loi détermine l'acte et le rend moral par sa forme seule. La raison ne peut être en effet tenue d'obéir qu'à sa propre universalité ; elle fixe, d'après la possibilité qu'elle a, ou non, d'être universalisée, la valeur de chaque maxime de conduite. D'où l'impossible déduction à laquelle se contraint Kant, et la définition qu'il doit donner d'une autonomie qui enferme chaque sujet moral dans le cercle de ses propres actes. Mais il y a plus : faute d'une référence à un Bien capable de mouvoir vers lui la volonté après avoir sollicité l'intelligence à le connaître, le sujet se trouve lui-même divinisé. Comment pourrait-on lui interdire de fixer lui-même, et sans la rapporter à une règle encore extérieure, la fin de sa conduite ?

« L'objet possédant tous les caractères divins dont je viens de parler — et, quand je dis l'objet, j'entends parler de la loi morale suprême — ces caractères qui sont : l'immortalité, l'éternité, la nécessité, l'universalité, furent attribués par ces philosophes au sujet humain, de telle sorte que, par eux, l'homme fut divinisé. Ils firent de l'homme sa propre loi, d'où le nom d'autonomie qu'un tel système reçut du plus célèbre d'entre eux » [1].

La distinction qu'établit ici encore Rosmini entre ce qui provient de l'objet — l'idée de l'être sous sa forme morale — et ce qui provient du Sujet — l'adhésion donnée à l'idée de l'être offerte, cette fois, comme valeur — lui permet de sauvegarder tout à la fois la réalité du Bien — ainsi que son universalité, rapportée à l'objet non à la loi — et la liberté du sujet : « L'acte moralement bon a pour terme le bien *objectif*, c'est-à-dire le bien en tant qu'il est contemplé et jugé tel par l'intelligence » [2]. Ce bien ne devient toutefois moral que quand il est voulu par une volonté : le sujet doit

1. Voir dans les *Principes de la Science Morale*, pp. 198 à 226, éd. cit.
2. J'appelle bien *objectif* tout bien, dès lors qu'il est perçu objectivement, c'est-à-dire en tant qu'il devient objet de connaissance ». *Anthologie*, textes choisis par M. F. Sciacca, p. 434.

vouloir et faire sien ce qu'il connaît par son esprit. Le bien moral est ainsi « le bien objectif connu par l'intelligence et voulu par la volonté » [1]. D'où l'énoncé que Rosmini propose de l'impératif moral : « Aime l'être partout où tu le connais, dans l'ordre même selon lequel il s'offre à ton intelligence ». Il convient de remarquer que cette formule sauvegarde l'objectivité du Bien offert à l'intelligence d'abord, à la volonté ensuite comme l'unique désirable. Ce Bien subsiste et demeure présent, même si notre volonté le refuse, comme demeure présent, comme possibilité d'intellection, l'intelligible. Par ailleurs, le bien n'est bien *moral* que dans la mesure où la volonté le fait sien, où son désir se calque sur ce désirable *en soi*. Enfin, quoiqu'il dépasse de beaucoup le Vrai, le Bien demeure uni indissolublement à lui : le premier devoir qui s'impose à nous, c'est d'être *véridique*. Le mal a sa source dans un mensonge : « tout péché se réduit à un mensonge que nous disons à nous-mêmes ; avant de réaliser le mal hors de nous, nous sommes parvenus à nous séduire nous-mêmes, à nous tromper nous-mêmes ; *une parole*

1. La connaissance du bien, une connaissance purement spéculative, nécessaire, stérile dans le sujet qui la possède, ne présente, en aucune façon, le caractère de bien moral. Mais quand le sujet *veut* ce bien *connu* par l'esprit, c'est alors seulement, et au moment précis où il commence à être voulu, que ce bien commence à être moral ». *Anthologie,* id., p. 439.

Pour désigner l'acte par lequel la volonté, sollicitée par l'intelligence, adhère au vrai qui lui est offert sous l'espèce du bien, Rosmini emploie souvent les expressions re-connaître, re-connaissance. Qui ne voit que cet acte second, et seul efficace, est un *assentiment* par lequel sont acceptés d'avance tous les sacrifices que l'accomplissement du bien imposera au sujet ? Ce mot est fréquemment et très explicitement employé par Rosmini lui-même : « L'acte de la volonté est donc un acte par lequel le sujet intelligent réfléchit sur une chose déjà connue de lui (c'est la part de la connaissance directe) et se termine par un assentiment à cette chose, c'est-à-dire qu'il la *re-connaît* pour bonne et, par suite, la désire, la veut » (Voir *Anthologie,* textes choisis par M. F. Sciacca, p. 451).

Nous retrouvons dans *La Grammaire de l'assentiment* de Newman, presque littéralement transcrite, cette conception dont nous n'avons nul besoin de souligner, et l'originalité et la force. On sait les contacts du maître de M. Blondel, L. Ollé-Laprune, avec Newman : de là proviennent les ressemblances souvent signalées entre Blondel et Rosmini ; toutefois, chez M. Blondel, l'être n'est exploré que par une dialectique ascendante qui développe toutes les virtualités de l'action. Chez Rosmini l'être est premier absolument.

intérieure fausse et mensongère est le fondement de tous nos dérèglements extérieurs »[1].

Avec la *forme morale* s'achève notre enquête sur cette *essence* de l'être dont l'unité enveloppe trois perspectives différentes, si bien qu'elle est à la fois *objectivante*, créatrice de *subjectivité* concrète, productrice de *valeur* : Nous appelons formes de l'être, écrit Rosmini, « l'être lui-même qui, demeurant tout entier, se trouve néanmoins en des modes divers qui lui sont essentiels ; ces modes sont au nombre de trois :

1) l'être *idéal*, qui est la pure cognoscibilité, l'intelligibilité, la lumière du connaître.

2) l'être *réel*, qui est l'existence comme vie ou sentiment concret.

3) l'être *moral*, qui exprime la synthèse des deux, l'union de l'idée avec l'actuation correspondante.

L'essence est identique en ces trois formes, mais ces formes sont distinctes et incommunicables. Il y a donc dans l'être une unité parfaite d'essence et une trinité de formes.

1) En tant qu'*idéal*, l'être a la propriété d'être lumière et d'être *objet*. La forme idéale est donc forme objective.

2) En tant que *réel*, l'être a la propriété d'être *force* et d'être sentiment actif et individuant, et donc il est *sujet*[2]. La forme réelle est donc forme subjective.

1. On voit combien, à cet égard encore, Rosmini demeure proche de saint Augustin.

2. Voici un autre texte qui nous paraît particulièrement clair : « Il convient donc de noter que le mode selon lequel l'essence de l'être devient forme de notre esprit est fort différent, et même tout à fait autre que le mode selon lequel un être devient forme d'un autre être par voie d'actions et de réactions. L'essence de l'être devient forme de notre esprit uniquement en *se faisant connaître*, en révélant sa cognoscibilité naturelle. Donc, de la part de notre esprit, aucune réaction ne se manifeste ; il ne fait que recevoir la lumière, la nouvelle qu'il accueille et qui le fait intelligent. L'essence de l'être est simple, inaltérable ; elle n'est pas susceptible de modifications ; elle ne peut être confondue avec une autre, ni se mêler à une autre : elle se révèle et ne peut se révéler autrement. L'esprit qui l'atteint intuitivement, ainsi que l'acte intuitif lui-même, restent en dehors d'elle, et cet esprit ne saurait s'atteindre lui-même dans cet acte d'intuition. C'est pourquoi *l'essence de l'être* doit être appelée *objet*, afin de signifier par là qu'elle est placée en face de l'esprit qui cherche à s'en saisir par intuition ; quant à l'esprit, le nom de *sujet* doit lui être réservé.

3) En tant que *moral*, l'être a la propriété d'être l'acte qui met en harmonie le sujet avec l'objet, d'être vertu perfectionnante, d'être achèvement du sujet au moyen de l'union et l'adéquation à l'objet ; c'est la béatitude de l'être »[1].

Avant d'être Sujet, Personne s'offrant à d'autres sujets, à d'autres personnes, l'être est donc *objet* constituant. C'est par une métaphysique de l'objet que toute ontologie débute. Mais il convient de préciser qu'un tel objet n'est pas l'Etre lui-même, mais son essence offerte sous les trois perspectives de l'*essere ideale*, de l'*essere reale*, de l'*essere formale*. Comprenons bien surtout que cette essence ne provient pas d'une abstraction que nous formerions nous-mêmes à partir des sensations ; ou, si nous la retrouvons par une réflexion seconde, une telle réflexion ne la constitue en aucune façon : elle se borne à nous rappeler sa présence sous-jacente à tout ce que nous atteignons. Tel est le sens d'un texte bien connu : « Quand j'étudiais la philosophie à Roverete, voici qu'un jour je me trouvais seul, plongé dans mes propres pensées ; je réfléchissais sur tout ce qui s'offrait à mon esprit, fixant mon attention, tantôt sur l'un, tantôt sur l'autre des objets de ma pensée. Je voyais dans un éclair que chacun de ces objets était tout autre que simple ; tout au contraire, il m'apparaissait tel un polypier d'objets étroitement entremêlés. Toutefois, en considérant les choses de plus près, je m'aperçus qu'au lieu d'alléguer la présence de nombreux objets, mieux valait parler de déterminations multiples d'un objet plus universel et moins déterminé qui, plus ample qu'eux, les contenait tous. Recommençant sur les objets ainsi obtenus l'analyse par moi appliquée aux précédents, je me rendis compte qu'ils s'offraient à moi de la même façon. Je les dépouillai alors par une nouvelle opération des déterminations moins définies qui y demeuraient attachées : j'obtins

« On voit par là que, quand nous disons de l'*essere ideale* qu'il est forme de l'esprit, nous entendons par *forme* quelque chose de très différent des formes kantiennes, de tout opposé même : en effet, les formes de Kant sont toutes subjectives, tandis que notre forme est forme objective. On peut même affirmer d'elle qu'elle est *objet par excellence* ». Notre traduction, *Système philosophique*, n. 35.

1. Syst. phil. 167, 169, 170. Ont. 148, 160, voir *Anthologie rosminienne* ; textes choisis par M. G. ROSSI, p. 306.

un nouvel objet plus universel et moins déterminé encore. Je dis que cet objet était *nouveau* : il l'était pour mon intuition, parce que je n'avais pas appris à le voir sous cet aspect inattendu ; je n'entends point dire qu'il fût aucunement nouveau en lui-même ; il n'était en effet que « l'englobant », non pas seulement de l'objet sur lequel je venais d'accomplir la dite opération, mais de tous les autres objets sur lesquels je l'avais précédemment réalisée. Poursuivant de cette sorte, et quel que fût mon point de départ, toujours j'en arrivais au très universel objet qu'est l'*être idéal indéterminé* être à ce point dépourvu de toute détermination qu'il m'apparaissait impossible de le réduire à quelque chose de plus simple sans anéantir la pensée elle-même. Je découvrais ainsi en lui le contenait, « l'englobant », le plus vaste qui soit, de tous les objets que j'avais antérieurement contemplés » [1].

On remarquera qu'il ne s'agit nullement ici d'une abstraction (aussi avons-nous évité soigneusement d'employer ce mot) semblable à celle de Locke, ou de Condillac — ou même de Thomas Reid — mais d'une réduction qui, à la limite, révèle la structure du réel et l'objet ultime qui s'offre à la pensée. L'abstraction, si elle est effectuée, ne l'est pas par l'homme, mais par Dieu : Rosmini lui donne, pour la distinguer de toute autre, le nom d'*abstraction théosophique*. C'est cet abstrait que nous découvrons finalement dans tout acte de la pensée et jusque dans la simplicité du Cogito. Il n'est pas une *idée* de la raison qui, ne saurait, étant forme vide, constituer l'expérience. L'appellation qui lui convient le mieux est sans doute celle « d'essence de la vérité » : essence qui est lumière éclairante, objet auquel tous les actes de la pensée se réfèrent, fondement des principes qui règlent l'exercice de cette pensée, et aussi, selon l'expression dont use M. M.-F. Sciacca, « intériorité objective », enfin Valeur proposée à la connaissance avant de l'être à l'adhésion de la volonté. Nous n'avons donc pas à dévoiler subjectivement l'essence de la vérité, comme expression d'une existence temporelle, encore moins à la faire : dans l'un et l'autre cas,

1. Cité par M. Ugo REDANO dans son excellente préface à *l'Introduction à la Philosophie*. Ed. nouvelle, *Œuvres Complètes*, t. I, p. XXV. Ce n'est d'ailleurs qu'une partie du texte.

elle participerait de la diversité et de la mobilité du sujet et de sa « situation ». Jamais nous ne parviendrions à la soustraire au changement, aux perspectives qui la déforment. Une vérité qui se déplacerait avec celui qui prétendrait la tirer de lui-même, se faire centre de l'univers, se « diviniser » en un mot, ne serait pas la vérité. L'essence de la vérité se révèle à qui s'unit à elle par la pensée en attendant de fonder sur elle la loi qui l'obligera : « l'essere ideale est *forme* de l'esprit en tant qu'il informe notre pensée, sans se confondre avec elle ; il a tout au contraire avec cette pensée une opposition de nature : il est quelque chose qui, par sa nature propre, est très différent de l'esprit [qu'il sollicite], un véritable *objet* »[1].

A. Rosmini n'hésite pas, on le voit, à employer le mot *objet* pour désigner l'idée régulatrice, informatrice, constitutive du réel provenant de l'abstraction théosophique. Sa suppression entraînerait celle du sujet et du monde, réduit l'un à un sentiment, l'autre à une succession d'images et de phantasma ; à moins qu'on ne remonte jusqu'à cet autre néant d'un Sujet transcendantal développant ses virtualités irréelles, comme un prestidigitateur qui aurait omis de cacher les objets qu'il entend offrir à l'admiration d'un public mystifié ! Toutefois cet être idéal n'est encore que l'abstrait de l'Etre véritable : lumière froide qui éclaire sans unir par le lien intime d'un bien désiré et accompli, puis par celui, seul efficace, de l'amour.

« L'Etre, dans sa totalité et plénitude, n'est pas donné naturellement à l'expérience de l'homme ; toutefois la pensée humaine, en s'appuyant sur l'*essere ideale*[2], peut s'élever jusqu'à deviner, pour ainsi dire, qu'un Etre réel — qui lui correspond — doit exister, bien qu'elle ne le perçoive pas et ne puisse en percevoir la positivité. Elle ne peut savoir *comment*

1. *Théosophie*, éd. cit., n. 177.

2. Rosmini emploie l'expression : *essere ideale* pour désigner tantôt la forme idéale de l'être indéterminé, tantôt l'être indéterminé lui-même considéré indépendemment de ces trois formes : ce qui ne va pas sans créer parfois quelque confusion. *Idéal* dans le second sens s'oppose à *concret* : c'est l'idée extraite d'un Etre dont la singularité la transcende (voir sur ce point les analyses de P. Carabellese) ; dans le premier, il s'agit de la première forme opposée aux deux autres (réelle ou morale).

il est, mais elle peut savoir *qu'il est* et qu'il est tel qu'il dépasse toutes les forces humaines »[1].

La dialectique de l'action commence donc pour Rosmini au moment où l'intelligence découvre ce dépassement de l'idée d'être par l'Etre, où la volonté, à laquelle elle signale cette déficience, reconnaît que seul l'Etre vraiment réel, concret, singulier est en mesure de la satisfaire : elle s'inscrit ainsi dans une dialectique de l'être qui apparaissait elle-même comme le prolongement et l'aboutissement nécessaire d'une psychologie, celle du *Nouvel Essai*[2]. La Vérité atteinte par la pensée, reste règle, exemplarité et mesure, mais au delà s'offre le Bien désiré qu'il n'est plus suffisant de connaître, car il exige la pleine adhésion, le don de soi et l'amour. La personne se constitue et commence à vivre sa vie propre à l'instant où elle discerne que ce qui lui était présenté n'est encore qu'un objet avec lequel elle ne pouvait établir que des contacts extérieurs, non ce rapport d'intériorité qu'elle appelle comme seul capable d'actualiser ses facultés supérieures : ce qu'elle veut maintenant, c'est l'échange qui s'établit, au terme de la quête, entre l'amant et l'aimé.

L'idée de l'être n'est donc, pour employer l'expression même dont use dans son dernier ouvrage M. E. Souriau, que « l'ombre de Dieu ». Mais cette ombre n'est pas totalement négative : on y discerne, pour peu que l'on soit attentif, la positivité même de l'Etre infini dont la transcendance, très

1. *Anthologie,* o. c. p. 317 : « Cette connaissance, ajoute Rosmini, est donc négative. Dans l'idéal, il n'y a qu'une simple indication du réel, et rien de plus. C'est pourquoi, si l'être fini perçoit le réel infini, il ne peut le percevoir que comme une chose qui lui est surajoutée et donnée d'ailleurs. Et c'est aussi ce qu'enseignent les théologiens chrétiens quand ils disent qu'aucun être ne peut voir Dieu par nature, mais seulement par grâce. » (Système philosophique, p. 177).

2. C'est par ce trait surtout que la dialectique de Rosmini diffère de celle de M. Blondel. Pour Blondel la dialectique de l'être ne fait que traduire la dialectique de l'action qui obéit aux règles de sa propre logique. Pour Rosmini la dialectique de l'action demeure « tangente », pour ainsi dire, par rapport à la dialectique de l'être dont la logique lui fournit ses règles, ses principes et ses concepts. La sterèsis qui s'inscrit dans l'acte traduit un manque, un écart que la volonté éprouve la nécessité de combler. Il n'y a donc pas une logique de la vie morale, mais plutôt un décalage persistant entre ce qui se déroule dans le temps et ce qui s'inscrit déjà dans l'être.

au delà de l'abstrait par lequel il a éveillé notre intelligence, appelle une compréhension exhaustive, individualise pleinement le « je » dont elle affermit les structures, sollicite son assentiment au seul bien qui puisse le combler. Ainsi ce qui était jusque là « essence », simple abstraction extraite de l'Etre, forme régulatrice de tous les actes de la pensée, objet constituant, devient anticipation de cet Etre, héraut qui annonce son approche tandis que devient diaphane le contour qui le cernait. C'est alors que naît au plus profond du vouloir ce que saint Thomas appelait « desiderium naturale », non point un appétit lié à la seule affectivité, mais un désir qui traduit la finalité secrète d'une créature que seule pourra satisfaire la richesse infinie de l'Etre divin qui lui sera communiqué. Toute la dialectique thomiste est reprise dans l'*Anthropologie surnaturelle* qui se substitue à la *Théosophie* comme centre de perspectives d'un édifice dont la notion de personne devient ainsi le couronnement : les influx de la grâce dotent cette personne de structures qui la transforment jusqu'en son fond, si bien que la spiritualité qui l'anime ne dirige pas seulement ses conduites supérieures ; elle redescend jusqu'aux réflexes du comportement animal [1]. La valeur de ce personnalisme tient à ce qu'il n'est pas simple effusion verbale, effort velléitaire vers une communion trop confuse pour satisfaire l'intelligence. L'élan est soutenu jusqu'au bout par les solides assises logiques d'une ontologie cohérente, et l'objet subsiste, translucide, jusqu'au sein de la communication ultime qui s'établit entre la créature et le Créateur.

J. CHAIX-RUY

1. On mesure par là le renversement de perspectives qui oppose la psychologie du « comportement » d'A. Rosmini, et celle de M. M. Merleau-Ponty par exemple.

VALEUR ET ACTUALITÉ PHILOSOPHIQUE D'ANTONIO ROSMINI

Il n'y a pas longtemps, semble-t-il, que la pensée philosophique est arrivée définitivement, à travers le long et magnifique effort idéaliste, à l'affirmation de deux vérités fondamentales : l'identité entre philosophie et criticisme ou méthodologie critique, la coïncidence entre consciencialisme ou spiritualisme dynamique et perspective philosophique.

De Kant à Croce et de Descartes à Gentile, il a pu paraître établi que philosopher c'est avant tout médiatiser, recevoir le réel dans une médiation de pensée et avec la conscience réfléchie de cette médiaiton. Le comportement critique, en ce sens, comme analyse de l'analyse ou appréciation formelle de l'appréciation fondamentale, est méthodologie par excellence. Comprendre philosophiquement implique, pour une telle attitude, non pas tant voir mais voir que l'on voit, et voir (posséder consciemment en soi) ce voir. Par une analogie logique, pour une mentalité critique, la perspective exacte du réel n'est jamais extrinsèque, mais intrinsèque ; la vérité n'est jamais réaliste mais intérieure, c'est ce qui est vrai du dedans et dans l'intérieur d'un dynamisme. Ainsi la compréhension est toujours historique, c'est-à-dire toujours relative à un moment en acte ; la réalité vraie est toujours la réalité non par elle-même, mais comme représentation qu'elle donne concrètement d'elle-même, corrélative de son mode, de son moment, de l'historicité. Plus profondément, le réel c'est non pas la vie, mais « vivre », non pas l'homme, mais le sujet comme homme à soi-même, c'est-à-dire tout ce qui est dynamiquement intérieur et intrinsèque.

Marquée de ces traits, la pensée actuelle semble se reconnaître antiréaliste et, avant tout, se présenter comme « consciencialiste » ; elle semble s'exprimer comme instance de dia-

lectique, de médiation, d'exigence critique. Mais, déjà l'existentialisme rompt ce cadre et pose contre la *primauté* du *cogito* (qui devrait être synthétique par voie de médiation dynamique) la primauté de l'immédiat, de la synthéticité (par voie de contradiction) de ce pluralisme qui constitue l'existence. Aujourd'hui, sous ses formes les plus récentes, le désaccord avec les règles méthodologiques et les principes de perspective inspirés par l'idéalisme semble être parvenu beaucoup plus loin. Il semble que la philosophie de la science, la méthodologie et la philosophie du langage tendent à adopter comme règle un nouveau réalisme ni médiat ni immédiat, fondé surtout sur le « donné ». Elles ne s'intéressent pas à la pensée qui pense et au thème de la transcendantalité ; elles prennent seulement les données de la pensée comme un fait, un terme, un mode réel d'une réalité qui se limite à être réalité fictive. D'autre part, Pragmatisme et Naturisme américains optent pour un dynamisme qui interprète le réel, mais s'orientent vers un dynamisme *effectif* plutôt que *dialectique*, *extrinsèque* plutôt qu'*intrinsèque*. Sous de multiples aspects, il y a là une nouvelle tendance à s'en tenir, d'une manière très différente, aux exigences du positivisme ; mais il s'agit d'une positivité qui revendique une méthodologie d'expérience effective et non pas une structure transcendantale ou intérieure de l'expérience. Cela se remarque dans les manifestations et sous les aspects les plus curieux : par exemple, en Italie, le moment esthétique de Croce s'est transformé en fait ou production artistique chez tels ou tels épigones du crocianisme ou de la mentalité crocienne (voir, par exemple, Calogero) ; l'actualisme de Gentile s'est inversé en existentialisme de la situation ou en positivité problématique chez des hommes jadis grandis dans la terminologie de Gentile (tels Abbagnano, Spirito). Plus significatifs encore, en ce sens, sont la transformation de la philosophie de l'histoire et de l'éthicité de l'état en sociologie ontologique en Allemagne (dans la longue théorie de noms plus ou moins célèbres depuis Fichte jusqu'à Dempf ou Hartmann) et l'avènement, par exemple, du vitalisme réel d'un Ortega y Gasset par-dessus le pragmatisme intérieur et spiritualiste d'un Unamuno.

Qu'il y a-t-il de plus profondément mûri dans la philo-

sophie moderne ? Est-ce le criticisme au sens de primauté du gnoséologique et de la médiation ou au sens de consciencialisme et d'intériorité ? Est-ce la concrétion au sens d'existentialité et de primauté du problème humain ? Est-ce, à l'inverse, le réalisme au sens de méthodologisme direct et de primauté de l'effectif ? Il est peut-être impossible de le décider. Peut-être le terme théorétique valable qui paraît définitivement acquis est-il simplement celui, très vrai mais aussi très élémentaire et sujet aux préjugés, de « concret ». En fait l'expérience concrète peut être considérée comme la perspective de réalité et le principe méthodologique, et aussi comme la dimension critique vers laquelle, par des voies diverses, la pensée actuelle s'oriente avec une visible insistance. Expérience concrète est, au point de vue théorétique, un terme sans doute valable ; ce qui n'est pas aussi clair c'est de savoir si elle vaut plus comme immédiateté ou comme transcendantalité ; si elle est exigence d'une valeur de l'effitivité et par là de la réalité, ou exigence d'une valeur de la transcendantalité et par là de l'intériorité ou de la conscience. La méthodologie du concret est la méthodologie qui se révèle adéquate, que ce soit en vertu de l'idéalisme ou du réalisme, à poser des problèmes philosophiques, mais il n'est pas évident qu'elle constitue — et engage pour elle-même — une option pour un discours sur le réel ou pour un discours sur la pensée, pour une vision substantialiste ou pour une vision consciencialiste, pour une métaphysique de l'être ou pour une métaphysique de la pensée. En fait les deux dimensions sont restées en question : théorétiquement le problème valable c'est le problème de la pensée et c'est le problème de l'être ; c'est encore le problème de la dynamicité comme complexité, comme histoire, comme créativité et identification de l'homme. Et c'est précisément dans ce dernier sens que le *concret* se révèle le dénominateur ou le milieu effectif d'une idéologie comme aussi d'une ontologie. A ce point précis, c'est-à-dire dans le cadre où intériorité et réalisme sont réputés irremplaçables, où le problème de la pensée est premier, et où, à titre égal, est premier le problème du réel (primordial est le cogito et primordial est l'*esse*, première est encore la faculté d'expérience comme complexité dynamique d'une part, comme intériorité humaine de l'autre), à ce point précis, avons-nous dit, s'insère pour nous la valeur philosophique d'Antoine Rosmini.

A. Rosmini, remarquable intelligence spéculative et vrai théoricien du 19e siècle italien, a la singulière envergure d'un homme complexe dont les problèmes peuvent apparaître hérités des courants philosophiques les plus divers : du sensualisme et du subjectivisme avant tout et de l'analyse sensualiste des processus psychiques, au moins par solution antithétique et par position polémique (comme l'a signalé l'un de ses critiques de valeur, Gentile), du psychologisme religieux et intime de type augustin et pascalien, du rationalisme déductif cartésien, du gnoséologisme kantien, d'un vaste réalisme scolastique toujours présent en lui.

L'aspect le plus évident et extérieurement le moins convaincant de cette complexité de Rosmini peut être représenté par l'antithèse aisée et facile et par la bipolarité visible, que l'auteur offre de *subjectivisme* et d'*objectivisme*. Il y a un subjectivisme en même temps qu'un objectivisme dans les lignes les plus importantes de la spéculation de Rosmini. Une telle dualité revêt une structure et une terminologie encore plus explicites : il y a un apriorisme transcendantal gnoséologique kantien et un réalisme métaphysique et objectiviste thomiste qui tous les deux ont un rôle fondamental et déterminant chez Rosmini et qui font partie des possibilités d'interprétation du cadre spéculatif du philosophe de Rovereto. La critique primitive a été surprise par ces motifs si évidents, et, avant d'cacepter l'antithèse, elle a sous-estimé la dualité. On a réduit la doctrine de Rosmini à une seule des deux composantes, thomiste ou kantienne, et on a créé ainsi, par une interprétation formelle, de difficiles problèmes critiques. La critique catholique a parlé d'ontologisme, interprétant sur un plan de réduction réaliste même le mouvement critique de la pensée rosminienne dont elle n'a pas saisi l'aspect transcendantal ; la critique idéaliste a insisté sur l'apriorisme, interprétant sur un plan de transcendantalité immanente et de gnoséologisme même ce qui est ontologique chez Rosmini. Il y a eu aussi la critique existentialiste ou plutôt moraliste, d'une certaine façon plus naïve, qui a considéré le souffle humaniste-religieux de Rosmini comme une simple méditation existentielle, ou une apologétique chrétienne, en interprétant comme un pragmatisme psychologique la forte instance morale et l'engagement de concrétion et d'inhérence à la personne dont Rosmini, ontologue et théoricien de l'être

et de son synthétisme, se réclame infailliblement. Les critiques unilatérales, autorisées par ce qu'il y a de plus apparent chez Rosmini et s'en prenant à des interprétations qui le raccourcissent ou qui l'amplifient, ont un fondement chez l'auteur lui-même et précisément dans ce qui constitue pour nous sa valeur philosophique. La valeur de sa doctrine philosophique réside pour nous, précisément, dans la position de synthèse, très particulière, et extrêmement intéressante, qu'il occupe en face de l'épistémologie et du réalisme d'un part, en face du subjectivisme et de l'objectivisme d'autre part (deux doctrines celles-là, qui peuvent se considérer et sont habituellement considérées, de l'avis commun, comme les motifs fondamentaux de l'effort spéculatif de la pensée post-cartésienne).

Nous pourrions résumer l'importance de la position exacte de Rosmini par deux expressions qui, pour nous, ont une valeur historico-théoretique : la tentative de Rosmini clôt le dialogue entre gnoséologisme et métaphysicisme, ou, si l'on veut, entre transcendantal et être et reporte à l'unité l'écart qui sépare le thomisme du kantisme ; elle tire de l'oubli et reprend le dialogue (dépassé, en apparence seulement, dans un de ses aspects partiels par le kantisme) entre conception subjectiviste et conception objectiviste, entre détermination et eidéticité ou entre concret et essence, et elle interprète dans un sens métaphysique et anthropologique plus complexe l'antithèse schématique d'empirisme et de rationalisme afin de l'unifier. Si en ce qui concerne le premier point Rosmini représente une systématisation historique de la pensée qui le précède, en ce qui regarde le second, il sert indubitablement de position et de fondation vis-à-vis de la pensée qui le suit. La pensée postérieure à l'idéalisme est bien en effet un existentialisme romantique dans ce qu'il a de plus spectaculaire, mais elle est surtout, dans ses composantes les plus larges, dialogue entre phénoménologie du donné ou du fait et phénoménologie de l'intériorité ou du sujet. Nous pourrions dire que si, dans une mentalité critique, il y a un dialogue préliminaire entre gnoséologisme et métaphysique, entre formalisme et ontologicité, il y a ensuite un dialogue entre ontologie et devenir, entre métaphysique de l'être et phénoménologie du donné comme dynamisme concret ; ceci représente bien un post-idéalisme qui se développe à partir d'une

mentalité critique progressant non plus dans un sens formel mais dans un sens existentiel. Si la première mentalité critique fomelle existe avec l'idéalisme encorre autochtone, il faut dire que précisément au sein même de l'idéalisme est déjà mûre cette mentalité critique-existentielle qui bouleverse l'attitude gnoséologique et crée une méthodologie de la non-méthodologicité ou une méthodologie du criticisme qui est substantiellement auto-critique dans le sens qu'elle est plus ou moins potentiellement anti-intellectualiste. Pour citer un exemple, l'historicisme est un aspect typique de la maturation critique où le radicalisme des critères formels et la théorie pure du savoir comme savoir et connaître se complique en radicalisme des critères effectifs et en théorie du faire comme savoir. Une fois expliqués les deux thèmes, historique et spéculatif, qui nous intéressent chez le théoricien qu'est Rosmini, il ne nous reste qu'à mentionner ici, en guise d'épilogue, le développement qu'il leur donne.



Rosmini, avons-nous dit, est pour nous un exemple capital de l'effort pour dépasser la dichotomie post-humaniste entre gnoséologisme et métaphysicisme. Du gnoséologisme Rosmini accepte tout ce qui a été consolidé dans sa phase la plus mûre et tiré définitivement au clair à travers le criticisme, c'est-à-dire surtout deux conquêtes : a) connaître c'est juger ; b) le début méthodologique de toute affirmation philosophique quelle qu'elle soit — comme aussi le mode premier par lequel toute chose est pour l'homme — est son être pour l'homme même, est d'être perçue ou pensée, de toute façon est d'être un terme de conscience. En d'autres mots, c'est dans l'acte de conscience, et non pas par soi, que le monde devient vivant et que s'affirme tout terme de réalité quel qu'il soit. En ce sens, comme il arrive pour Kant, chez Rosmini l'analyse critique de la raison est préalable à toute philosophie. Pour Rosmini (de même pour le consciencialisme dérivé de Kant) le percevoir et non la perception, la connaissance dans son acte et comme en acte, l'expérience en tant qu'expérimenter en acte et non seulement l'expérience comme donné, sont le début légitime et le ter-

rain de la philosophie. Rosmini accepte la proposition fondamentale que la connaissance est synthétique et consiste en une synthèse — et ici il se trouve dans la ligne du kantisme — mais il perfectionne et spécifie cette idée de synthéticité en précisant quelque chose de plus : sentir c'est sentir qu'on sent et connaître c'est avant tout pouvoir connaître, c'est être constitué connaissant ; ceci n'est plus du criticisme kantien, mais vient de Kant d'une problématique classique et largement inspirée par la vision augustinienne.

Déjà en posant les données du problème, Rosmini place au premier plan le concept d'analyse critique de la raison, mais il y joint l'autre problème : la justification de cet acte qu'est le connaître, révélé dans sa criticité et donc le problème de la critique du tableau critique. En effet les thèses de Rosmini sur ce point sont précises : sentir c'est sentir qu'on sent, et ce sentir de sentir suppose (ou mieux implique, car ceci signifie que le fait de sentir n'est pas concevable dans le concret, par soi) que l'on se sente, ce que Rosmini appelle, à la manière de Campanella, un sentiment fondamental corporel. D'autre part un sentir comme sentir de sentir, attribué à un sujet qui se sent, ne se conçoit pas comme un pur fait de sentir mais comme ce qui alimente et spécifie une advertence qui est conscience et qui est jugement de soi sentant ou de son propre sentir. C'est par abstraction que l'on voit dans la connaissance vraie et propre, même dans sa forme la plus rudimentaire, une sensation ; en fait elle est toujours perception. La formule augustinienne *anima per sensus sentit* revient, affinée techniquement par la conscience critique moderne : la présence intellective est synthéticité du connaître, elle est transcendantalité cognitive, forme qui unifie le sentir, catégorie à la manière de Kant. Cette forme unifiante qui permet à la perception de se transformer, comme perception intellective, en affirmation de « présence », en jugement encore sensitif, *est l'être*. L'être est à la fois la *forme* totale du connaître et la présence toujours en acte, la condition *a priori* de toute synthèse cognitive. Mais, chez Rosmini, cet être n'explique pas le connaître, il le justifie ; ce qui est implicite dans l'assertion première et fondamentale : l'être est forme de l'intellect. En termes plus simples : l'esprit ne peut connaître que sous forme d'être ou comme être parce qu'il connaît selon l'être,

ou mieux en vertu de l'être qui, étant son objet d'intuition première, le rend intelligent. Etre intelligent, c'est avoir l'intuition de l'être, participer à l'être idéal ou à l'idée infinie de l'*être*, ou encore avoir l'être comme *objet premier* de l'esprit.

Qui a quelque expérience de la pensée médiévale et sait qu'elle signification y reçut, d'Henri de Gand à Duns Scot, le problème de l'objet premier de l'intellect, sent tout de suite, guidé par une certaine sensibilité et esprit de finesse, combien il y a ici de problèmes engagés implicitement dans la position de Rosmini et combien cette implication est capitale. Quand un médiéval veut *analyser la connaissance*, il se demande quelle valeur a l'universel ; en d'autres termes, quel est le rapport entre le jugement, qui porte sur l'universel, et la sensation, qui porte sur une existence particulière. Mais quand il veut *se demander quelle est l'étendue et la nature* du *connaître humain*, il se demande quel est *l'objet premier* de l'esprit, c'est-à-dire de la faculté intellective en tant que telle. Il s'agit de définir, non la *fonction*, mais la *nature* de la pensée. Dans le problème de la nature de l'esprit il y a l'intuition que cette *nature* ne peut être cherchée qu'en précisant l'objet propre de l'esprit humain. L'objet qui est naturel à la pensée ou qui correspond à l'esprit définit la pensée comme telle ; cela n'appartient pas à la spéculation gnoséologique, qui décrit le procédé cognitif ou les lois de la valeur de la raison, mais relève d'un problème ultérieur : celui de reconnaître et individuer la valeur de la pensée comme telle. Les lois de la valeur du connaître ne peuvent être considérées critiquement valables qu'une fois ce problème résolu. Qu'est-ce que la pensée, ou quelle est la nature de la pensée : c'est là le problème ébauché dans la spéculation médiévale, qui cherche « l'objet propre » de l'esprit. Ce qui apparaît remarquable au point de vue spéculatif — sans qu'Alexandre de Halès ou Scot en aient la conscience critique — c'est l'intuition que la pensée est définie par nous dans l'acte où nous réussissons à en reconnaître l'objet propre, ou naturel ou adapté. Un pas de plus et on apercevra davantage la profondeur de l'intuition contenue dans ce thème : poser le problème de la pensée c'est poser le problème du terme absolu, de l'objet possible devenu connaturel à la pensée. Mais cela signifie rechercher l'objet formel qui est le

sujet *formans* de la pensée ; et c'est en dernière analyse ce par rapport à quoi la pensée, c'est-à-dire ce qui rend telle la *mens* ou pour quoi la *mens* est *mens*.

C'est à l'intérieur du kantisme d'une part, et de l'ancien réalisme scolastique transposé au point de vue « critique » d'analyse de l'esprit, d'autre part, que doit par conséquent se comprendre l'intuition rosminienne fondamentale — celle de l'être comme objet et forme de l'intellect — intuition qui sert d'anneau de jonction entre gnoséologie et ontologie, et qui donne lieu à un chapitre du rosminianisme où, dans un sens tout nouveau, est exploité le concept, déjà habituel au sensualisme, d'*idéologie*. L'idéologie pour Rosmini est l'analyse de l'être comme idéal et au même temps l'analyse de l'esprit ; de cette façon la gnoséologie, au sens strict, comme *description du connaître*, est seulement le thème ou la matière du vrai problème spéculatif propre de l'idéologie, qui concerne la *nature* et la *valeur* de la *pensée*. Nous pourrions dire que ce concept d'idéologie (qui peu à peu va s'affirmant davantage, qui se trouve fortement lié à la *Teosofia* et y devient toujours plus conscient, tandis qu'il est matériellement posé en acte déjà dans le *Nuovo Saggio* des débuts) réunit dans son domaine le *criticisme* comme *problème gnoséologique du connaître* et le *criticisme* comme *problème métaphysique de la pensée*. L'intuition centrale qui rend possible cette fusion supérieure de deux niveaux différents du problème critique est précisément représentée par *l'être* qui — forme de tout jugement, condition de toute connaissance dont il est la structure transcendantale — est conçu en même temps comme objet de l'esprit. L'esprit a l'intuition de l'être et, dans ce *primum notum*, qui lui est connaturel, il a sa propre *forma formans*. Cet objet est purement indéterminé quant à sa spécification en connaissance, et par suite il est le pur *être possible* par rapport à l'être réel, qui sera, à chaque fois, objet de la constation cognitive. Or, cette indétermination n'est pas le vide mais la pureté de l'être. Elle signifie que l'*essence de l'être* comme tel est l'objet de l'esprit, qu'il se saisit dans son idéalité — comme *être idéal* — en tant que l'être est saisi non dans son être mais dans sa relation à l'esprit. Il ne se donne pas comme objet d'expérience, mais comme terme d'intelligibilité, comme lumière, comme forme : si bien que, être intelligent, c'est avoir le sens ou, pour se servir de l'expres-

sion rosminienne plus exacte, la lumière de l'être ; mais ce n'est pas connaître l'être ni le savoir. En effet, nous avons, d'une part, l'apriorisme de l'idée de l'être comme intuition première et objet intuitif de l'esprit, comme forme qui la fait présente, comme transcendantal qui donne à la pensée de juger à priori. Nous avons, d'autre part, en conséquence de la pénible apostériorité de la *connaissance* qui est toujours entitative, le concept de l'être comme notion réfléchie, qui sera une construction *a posteriori*, abstraite, de type thomiste ; nous avons, enfin, la conscience d'un être quelconque, conscience qui sera connaissance d'être et du fait de l'être, qui sera terme de l'expérience composite, de la perception comme perception déterminée et du jugement comme détermination. Les expressions employées par Rosmini pour signifier cette position de l'être objet-forme, intuition de l'essence de l'être et idéal en tant que donné en rapport avec l'esprit, indéterminé, infini, possible, en relation avec l'être déterminé et avec sa virtualité cognitive, sont multiples ; mais leur substance est unique. Corrélatif de cet apostériorisme absolu implicite dans cette position si marquée d'apriorisme, l'être comme réel est toujours terme d'un sentir et corrélatif du sens, d'où — précisément parce que la pensée est constituée idéale par son objet — vient que tout le connaître, comme connaissance réelle, toute réalité pour se donner et être perçue, et tout l'être comme personnalité réelle, impliquent quelque chose d'actif et d'agissant, une existence comme *existere sibi*, un être en tension avec lui-même ; cela dans l'homme est lié au fait qu'il est principe sentant, l'être qui par sa constitution est en lui sens.

Un second aspect corrélatif est implicite dans la thèse rosminienne de l'être objet-forme de l'esprit, qui est intuition de l'essence de l'être — c'est-à-dire de l'être comme tel — intuition donnée sous la forme de l'idéalité parce que relative à l'esprit : autant est affirmé l'apriorisme, autant est nié l'ontologisme. Et ceci en un double sens : 1° l'être est compris non pour lui mais dans la relation d'idéalité ; 2° (ceci est encore plus intéressant par comparaison avec l'attitude panthéiste) il s'agit de l'essence de l'être, de l'être infini en tant qu'il n'est pas compris dans aucune de ses formes déterminées ou de ses spécifications ; il ne s'agit pas de l'Etre infini, c'est-à-dire de l'essence de l'être comme achèvement

infini de soi-même, autrement dit, de Dieu. Nous pourrions dire en ce sens que le formalisme, entendu dans l'acception moderne et non scolastique du terme, est précis chez Rosmini : la position hardie par laquelle la pensée est pensée comme définie par l'être ne peut plus être interprétée au sens décisif et tout moderne de normativité. Par suite est exclue la possibilité d'un retour à l'ontologisme à la manière de Malebranche. Avoir saisi nettement le problème formel de la pensée permettra de situer, sinon de résoudre, les difficultés qui se présenteraient à une mentalité trop rigoureusement scolastique : on voudrait dénoncer chez Rosmini la contradiction d'une puissance spécifiée par son propre objet, l'être étant alors à la fois l'objet de la puissance et le mode de cette puissance. En Rosmini, évidemment, l'être spécifie l'esprit, comme objet, en tant qu'il le constitue en acte ; et, en tant qu'intelligence de l'être en acte, l'esprit se présente comme puissance cognitive. Il est vrai que, même ainsi situé, ce point (lié tel qu'il se présente à la notion ultérieure et subtile d'être initial, à la participation intellectuelle de l'être et, par delà, au problème de l'abstraction théosophique), est un des points les plus difficiles de l'exégèse et l'un des thèmes les plus complexes de la problématique rosminienne.

Si nous avons parlé de dialogue entre gnoséologisme et réalisme qui se rejoignent et se soudent, c'est surtout à cause de la précision avec laquelle l'interprétation formelle du fait de penser s'associe à la formulation *intrinséciste*, non pas idéaliste et dialectique, ni non plus réaliste et crypto-empirique, de l'être. Cette essence de l'être qui devient être idéal, et mieux virtuel-initial, dans la relation d'idéalité à l'esprit et qui est possibilité de l'être réel (c'est-à-dire de la détermination et de l'existentialité de l'être par rapport à sa pure idéalité), et qui représente en quelque façon le nœud vital de la jonction même de ces deux aspects, constitue indubitablement le point de vue méthodologique auquel Rosmini se place pour édifier une construction *intrinséciste* de l'être. L'intérêt spéculatif essentiel que présente Rosmini consiste proprement en ceci : en face d'une ontologie dégénérée de Suarez à Wolff et combattue comme absurde parce que calomniée de Locke à Hegel, il recherche le sens de l'être et pose cette thèse aussi importante qu'élémentaire : le sens de l'être est *intrinsèque* et jamais extrinsèque. La thèse, qui ne serait

qu'apologétique si elle se limitait à un pur énoncé, se spécifie mieux : *en tant que seulement intrinsèque* l'être est être, l'être est être comme *intrinsécité de l'être* et par suite comme *intrinsécité dans l'être.* Si nous voulons découvrir, chez un bon nombre de penseurs modernes, une tendance moniste accentuée, et si nous voulons reconnaître une valeur spéculative au moment moniste en admettant qu'il nous représente et propose l'exigence d'un certain unitarisme nécessaire indispensable à tous les aspects du réel pour que la *relation* ait un sens (tant la relation cognitive, que celle qui est morale, la relation à un Dieu ou à la créature, la relation intertive ou affective, émotive, axiologique de la communication, qui sont de natures si diverses), il faut dire que Rosmini a saisi pleinement ce qu'il y a de positif dans la position moniste, développée habituellement de façon fantaisiste. Une telle exigence est transposée en un thème rigoureux, qui est retiré courageusement du dépôt où sont reléguées les vieilleries philosophiques, les concepts hors d'usage : l'être. Le premier Rosmini, dont les critiques intelligents ont montré la valeur, a été sans doute le Rosmini idéologue ; mais ce n'est pas là le vrai Rosmini. Dans les polémiques mêmes que Rosmini a soutenues de son vivant, la discussion a toujours porté, en substance, sur son idéologie ; sa métaphysique a été critiquée, en fonction de cette idéologie, comme psychologisme, comme panthéisme, comme ontologisme, toujours comme une métaphysique extrinsèque de l'être ; et c'est à ce titre précisément qu'elle a été entraînée dans ces différentes difficultés. Le véritable Rosmini, celui qui a de l'importance, est, à l'opposé, le Rosmini ontologue ; sa valeur centrale se trouve dans cette vigoureuse nouveauté : avoir tenté et conçu une philosophie de l'*intrinsécité* de l'être. De même que pour saint Thomas et pour Aristote, pour Rosmini l'être est le grand sujet de la spéculation. Mais on se tromperait par contre si on entendait par là que le thème de Rosmini — qui est aussi bien un réaliste acharné — est le réel ou la réalité, et si on considérait sa doctrine (Rosmini est aussi, dans le sens le meilleur, un classique de l'intellectualisme et de l'éidéticité) comme un discours sur les essences et sur les substances.

***

Chez Rosmini se trouvent tous les termes adéquats pour que sa doctrine puisse entrer dans les règles solides et bien spécifiées d'un réalisme pré-kantien et scolastique, et en fait, à nos yeux, la métaphysique rosminienne, articulée chapitre par chapitre ,se présente — et ce n'est pas un grief que nous lui faisons, mais un éloge — comme une digne métaphysique réaliste. D'une métaphysique réaliste, le rosminianisme contient tous les paragraphes : pluralisme des êtres, dualisme de fini et d'infini, dualité de sens et d'idée, de corporéité et d'esprit, valeur subjective et réaliste de la connaissance, etc. Mais voici : peut-être pouvons-nous nous tromper au point de vue philologique et historique (pourtant c'est vraiment de là que nous en tirons nos conclusions et nous jugeons que sur ce terrain on peut apporter des preuves), mais nous ne pouvons renoncer sur le plan théorique en ce qui concerne ce point-ci à une interprétation qui nous apparaît absolument essentielle. Nous croyons que ce n'est pas de ce point de vue que peut être perçue et comprise la vraie problématique métaphysique de Rosmini. Nous croyons qu'une distinction fondamentale est essentielle afin d'apprécier effectivement Rosmini théoricien : *le problème rosminien de l'être n'est pas le problème du réel*, non seulement en ce sens qu'il ne s'identifie pas avec celui-ci (une telle identification n'apparaît certes pas formellement chez saint Thomas ni même chez les averroïstes inférieurs), mais en ce sens que ce n'est même pas en celui-ci qu'il se spécifie, se détermine et se symptomatise. Le problème rosminien de l'être vient d'un autre esprit et a un fondement spéculatif complètement différent : si nous voulons l'identifier, nous devrions le rapprocher de l'orientation d'esprit néo-platonicienne, sous l'aspect qui va s'accentuant de Philon à Proclus et surtout à Denys l'Aréopagite ; même dans un fatras d'incongruités et de schématisations, cette pensée a un thème auquel revient sans cesse le mouvement interne de l'être ; c'est le rapport en acte du fini à l'infini, la compénétration en acte des formes du possible et du réel, le jeu profond de la vie spirituelle qui, augmentant et s'accroissant, relativement à elle-même, dans la mesure de son existentialité, n'est qu'une manifestation d'extrinsécation de l'être. C'est

le thème qui passe à la mystique ; celle-ci le perçoit d'abord comme spéculation sur la structure interne de l'être (voir sur ce point l'exemple symptomatique de l'école platonicienne de Chartres) ; elle le traite plus tard, à l'inverse, comme problème d'intériorité seulement et de participation contemplative plutôt que d'approfondissement intrinsèque du concept d'être et elle le développe en recherchant l'être et sa possession plutôt qu'en faisant une enquête sur l'être. Mais les deux sens sont rapprochés, et leur rapprochement se révèle d'une manière typique, dans sa forme la plus évidente, chez saint Bonaventure, qui réintègre dans une philosophie de l'être une philosophie de la mystique et accepte une formulation aristotélicienne du platonisme mystique. On peut dire que jusqu'à Hegel, dont les origines théologiques, se rattachant à la tradition mystique d'Eckhardt et du Suso, ont été suffisamment mises en lumière par les dernières études, encore, mais sous une forme abâtardie, ce même problème néo-platonicien de l'être qui est le problème de *l'articulation interne de l'intrinsécité dans l'être de toute chose*, et par conséquent le problème du rapport interne de l'être comme pluralité de vie et pourtant comme *unité*.

Pour la brièveté de l'exposé, et parce qu'il ne nous vient pas de terme meilleur, nous donnons à ce terme historique auquel nous venons de faire allusion et à tel problème théorétique pensé dans sa clarté définitive, le nom de problème de *l'intrinsécité* de l'être. Dans ce sens nous pouvons dire précisément que le caractère très particulier du rosminianisme réside en ceci : pour Rosmini, dans l'inspiration originaire de sa philosophie, le problème de l'être est le problème de son intrinsécité. Chez Rosmini il y a en réalité le problème critique (c'est-à-dire le problème devenu conscient et consciemment posé), de l'intrinsécité de toute chose dans l'être. Nous insistons sur le concept de problème critique, c'est-à-dire de prise de conscience d'une conscience acquise, parce que l'intrinsécité de toute chose dans l'êrte peut être pensée de deux manières bien différentes. La première concerne une acception eidétique par laquelle l'idée d'être se découvre comme le dénominateur suprême et fondamental qui catégorise le réel : tout discours porte sur l'être et jamais sur le non-être, par suite l'être est de quelque façon le genre suprême qui est plus que genre suprême. C'est

la découverte platonico-aristotélicienne. De ce même concept il peut y avoir encore une acception panthéiste qui réduit les termes empiriques de l'exister à une forme intrinsèque de l'être ou vice-versa. Le second mode de penser l'intrinsécité est complètement différent : il bénéficie de l'explication eidétique qui inclut dans l'idée de l'être le pensable et le réel, mais il se pose d'une manière qui indique radicalement une maturation spéculativement ultérieure, en ce qu'il s'attache surtout au *problème de la dynamicité*, c'est-à-dire de la virtualité, du mouvement actif dans l'être se constituant soi-même, de la déontologie et de la téléologie. Plus clairement disons qu'un problème critique de l'intrinsécité de l'être naît après qu'on a expliqué l'idée de valeur et après que le besoin s'est fait sentir d'unir au concept d'être l'idée de valeur et la créativité, aussi bien que l'idée du concret existentielle dynamique qui s'y ajoute. La moralité d'une part, la singularité de l'autre, ou, si l'on veut, les trois catégories de valeur, de dynamisme comme virtualité et effectivité, de singularité, demandent une systématisation par rapport au concept d'être, et par conséquent proposent que l'on révise entièrement le concept d'être, non en lui restituant une belle apparence ou en lui ajoutant quelque particularité, mais en lui conférant une nouvelle totalité.

Rosmini est pour nous l'exemple d'une réintégration dans l'être de ces trois catégories de valeur, de dynamicité, de singularité. Sa question essentielle — qu'est-ce que l'être intrinsèquement ? — et sa thèse doctrinale — la loi fondamentale de l'être est le synthétisme de sa structure réelle, son être « sujet » — constituent précisément le domaine de cette utilisation. Pour Rosmini l'essence de l'être est l'être considéré comme indifférent à ses modes ; mais cette indifférence équivaut à l'impossibilité de penser conceptuellement l'être complet comme l'être d'un de ses modes. Partout où l'on pense l'être et quelle qu'en soit la manière, l'être est toujours, sans discussion possible, totalité de formes et synthéticité de ses formes à lui-même. L'être est idéal, réel, moral, c'est-à-dire idée et subsistance et il est relation vivante entre idée et subsistance, perfection de lui-même dans cette auto-immédiation et cette auto-synthèse. La forme morale est précisément rapport entre idéal et réel, elle est mode de perfection de l'être, elle est l'être comme achèvement de lui-

même. Mais, d'autre part, être, ce n'est pas être d'une manière non qualifiable ; c'est *esse sibi*, c'est-à-dire, être en tant que sujet. L'étant, l'être en tant qu'il est ce qui est, est le sujet et le sujet est l'être. C'est à ce titre que Rosmini parle dans son langage technique de *circuminsession des formes de l'être dans l'être* et de l'inexistence dans l'être. Le thème de l'intrinsécité est développé sous ces deux chefs essentils : l'être n'est pas anonymat mais concrétion : être c'est être comme auto-possession de l'être — encore, l'être est intrinsèquement rapport à lui-même : la genèse l'être se-faisant ou l'auto-productivité rentre intrinsèquement dans l'être comme réalisation de l'idéalité et eidétisation de la réalité — l'achèvement de l'être, ou sa perfection, coïncide avec son être comme valeur, c'est l'être valeur de cet être qui est idée et qui est. C'est là la circuminsession et le *synthétisme*, par quoi ne vient pas à l'être, mais appartient à l'être, la totalité de soi-même. Nous pouvons voir dans cette position un retour de l'ancien thème des transcendantaux classiques *unum, verum, bonum* qui sont convertibles ; mais, encore une fois, penser la position rosminienne comme une simple réédition de cette thèse, c'est en perdre entièrement le sens. Un point seul suffit à éclairer la question, et un terme suffit avec son apparente excentricité à la préciser. Parmi les caractères fondamentaux et comme caractère concluant que Rosmini attribue à l'être et dit de l'être se trouve celui de l'*amabilité*. L'être est aimable par lui-même et en lui-même : l'expression revient dans la *Teosofia*, le traité ontologique par excellence du rosminianisme.

Le concept d'amabilité de l'être est lié à une interprétation de l'être toute opposée à la simple description des transcendantaux classiques de l'*unum, verum, bonum*. L'être est aimable signifie que l'être non seulement est manifestation et puissance de révélation de soi mais qu'il est suprêmement attrait et puissance d'attraction ; non pas seulement cela, mais plutôt encore quelque chose de bien plus précis et plus profond, c'est-à-dire que l'être est cercle d'amour dans son être même, en tant qu'il est *perfection*. Etre dans un sens plein, c'est être perfection, en tant que la forme morale n'est pas distincte des deux autres dans l'être — et comme perfection pourtant l'être est appétition de soi et à soi, bien désiré, et, comme bien, amabilité par excellence. Ce terme — l'appé-

tition — (c'est-à-dire la tendance, qui rend aussi l'être en lui-même déontologique et téléologique) renferme beaucoup de la fraîcheur philosophique rosminienne. Le *bien* surgit dans le rosminianisme précisément grâce à cet élément de l'appétition, parce que, selon Rosmini, n'est bien que l'être même, mais en tant qu'il est terme d'appétition. Plus profondément : le bien est l'être en tant qu'il est terme d'appétition à soi-même. Mais l'être, par sa structure, est inexistence à soi-même, il est comme sujet, c'est-à-dire comme ce qui existe pour soi, comme un terme d'active réception à lui-même ; pour cela précisément l'être est, par sa structure, terme d'appétition à soi-même, il *est* bien à soi-même. L'être est bien en tant qu'il est terme d'appétition, en tant qu'il devient désirable pour un sujet, mais tout être *est*, par structure, bien à lui-même, en tant que terme d'appétition de soi comme parfait, il est liaison de son idéalité avec sa réalité dans l'amabilité positive de sa perfection. Parce qu'il introduit de façon si vivante les concepts de sujet, d'amabilité, d'appétition, Rosmini développe un discours qui est tout concret au sens existentiel-réaliste. Toutefois, ce discours commence avec l'assertion absolue de l'ontologie, et grâce à ce qui y est introduit directement, par l'intermédiaire de la doctrine des formes de l'être, en vue d'en illustrer l'intrinsécité et de traduire le caractère suprême de l'être, le synthétisme. Le problème absolu de l'être posé comme problème de l'intrinsécité de l'être a pour conséquence, à la fois précise et très vaste, une profonde existentialité — si l'on veut employer une expression aujourd'hui à la mode — et une exacte sensibilité de l'expérience et de sa valeur qui se trouvent dans le discours rosminien. La philosophie rosminienne — à partir de la morale (qui est une des parties les plus claires et les plus originales du rosminianisme) jusqu'à la politique, la sociologie, la pédagogie (remarquables par l'observation pénétrante des faits et par les interprétations d'une intelligibilité concrète) — représente un typique et persévérant discours sur le concret.

En réalité, ce qui pourrait étonner davantage chez Rosmini c'est surtout le rapprochement de deux jugements qu'une attentive lecture des textes amène à exprimer. Chez Rosmini tout est ontologie et l'ontologie a un sens classique indéniable : elle est spéculation absolue, rigoureusement

eidétique, réflexion portant d'abord sur l'être. Que la philosophie est science de l'être en tant qu'être, cela vaut surtout pour le philosophe de Rovereto. De ce point de vue son discours est celui d'un intellectualiste précis, fermement ataché à une ontologie eidétique. Il est considération absolue et ignore les réductions existentielles, pragmatiques, concrètes, empiriques du discours philosophique. Il propose une vue de l'être, solennelle et hiératique, tout le contraire d'une vue relativiste ou probabiliste ou immédiate. Mais voici que, d'un autre point de vue, le jugement est différent : il est pssibleo de dire que chez Rosmini tout est anthropologie. Deux œuvres mûres (l'*Anthropologie naturelle* ou *Anthropologie au service des sciences morales* et l'*Anthropologie surnaturelle*) — Rosmini les a nommées en référence à ce primat de l'homme concret, et elles sont, du point de vue spéculatif de l'implication des thèmes, la *Summa* de sa philosophie. L'Anthropologie dans l'acception où Rosmini l'emploie a un sens nettement moderne : elle n'est pas *psychologie* au sens médiéval, elle n'est pas définition eidétique du concept d'humanité, mais elle est personnalisme et philosophie de l'intériorité ou consciencialisme concret d'une part, expérimentalisme ou réalisme dynamique de l'autre. De ce point de vue le discours rosminien est d'ordre concret, il part des faits, il contemple l'immédiateté de l'être comme aussi son dynamisme intrinsèque, il se plonge dans l'existentiel, dans le possible, dans l'humain et dans l'intérieur, il est d'ordre non pas eidétique mais concret.

Rosmini, en tant qu'anthropologue, a deux grands thèmes : d'un côté la *personne,* fondée ontologiquement sur l'être comme valeur et synthétisme absolu, d'autre côté le *sens* conçu comme une spécification authentique de ce terme vague, auquel on donne le nom général d'existentialité, et de là, dans un sens plus large, comme authentique point initial d'une véritable ontologie de la contingence. Selon Rosmini, exister pour l'homme d'aujourd'hui (on dirait pro statu isto) c'est, au fond, être terme et centre d'une activité sensible qui est vie changeante et toujours en acte ; toute la contingence, par conséquent, est jeu de l'idéalité dans l'activité sensible, comme lumière et déontologie de sa perfection. De là vient le sens profond de la moralité humaine. Elle consiste avant tout à se conformer à l'être et à res-

pecter pratiquement, c'est-à-dire activement, l'être dans son degré, c'est-à-dire dans la perfection qui lui est propre. La moralité est formelle (« suis la lumière de la raison qui te révèle l'être comme vrai ») et matérielle à la fois (« respecte l'être vrai tel qu'il est en lui et désire-le comme le bien que ta volonté doit vouloir ») mais avant tout extrêmement objective, adonnée au bien en soi, à l'idée suprêmement objective de la justice, c'est-à-dire du respect universel et absolu de l'être dans son degré. Mais cet aspect de la morale où l'idée prévient la réalité et lui prescrit sa loi, a son corrélatif aussi dans l'opposé, c'est-à-dire dans une valorisation extrême du subjectif comme condition de la réalisation morale. L'idée exprime le *comment* de l'action ; or la moralité est tension, elle est réalisation et, en tant que réalisation, vue dans sa source et dans sa téléologie, elle n'est pas tant réalisation du bien (qui considéré en lui-même serait une abstraction), que réalisation de l'être qui désire sa perfection. Cet être se réalise précisément par un vaste jeu d'impulsion vivante et concrète qui le rend actif, tendu vers l'effort, artisan du monde en étant artisan de lui-même. Et Rosmini insiste sur cette idée subtile et juste d'une force unitive de l'être qui est en chaque sujet, une espèce de *vinculum entis*, loi la plus profonde de l'être, et qui, dans sa contingence, est unité, aussi complexe et mystérieuse que dynamique et instable, des forces du moi dans l'assomption de la personne.

De cette impulsion active (impulsion réelle qu'une idée meut et informe, mais ne crée qu'en tant qu'elle pénètre dans le moi et passe elle-même dans l'unité de la conscience) naît l'agir. Cet agir, pour Rosmini, est typiquement fils du réel et il est situation réelle : situation fondamentale du sujet sensible, être-en-situation qui agit d'une manière réelle sur lui. L'histoire est le résultat de ce rapport réel entre idée et situation comme vie sensible ; elle n'est pas déductive, mais effective, même si elle doit, pour Rosmini, être rapportée au principe et comme dirigée idéalement. La vie du sujet dépend pour une grande part de ce commerce sensible. Ce ne sont pas les idées les plus élevées qui sont les plus agissantes, mais celles qui entrent en circulation directe, englobées dans la force unitive du moi comme sujet sensible vivant, comme complexité spirituelle. De là une importance précise et remar-

quable donnée par Rosmini à des problèmes historiques (tels que le droit ou la pratique ou le langage) dont il réussit à identifier toujours une double dimension : dimension de la *fondation et justification théorétique* qui s'établit sur des principes absolus, lesquels deviennent la forme déontologique d'un domaine de contingence dynamique — et dimension de la *constitution réelle,* toujours positive, concrète, historique, sensible, c'est-à-dire situationnelle. Ainsi le droit est un absolu non pas — comme le veut l'affirmation coutumière — parce que la personne humaine *a des droits absolus* ou parce qu'il y a les droits naturels de la personne, mais parce que la personne *est le droit humain même subsistant* et qu'elle porte avec elle, au delà de la reconnaissance juridique elle-même, ses propres droits qui lui sont connaturels. Mais, précisément par là, l'idée de droit naturel dérivée de la théorie du *jus naturale* fait place dans la conception rosminienne à une conception positive du droit, de son effectivité, mettant en lumière les conventions du droit ; ce qui, comme l'on voit, pouvait être audacieux pour l'époque et pour un philosophe ni iconoclastre, ni voltairien. On ferait des observations analogues à propos du problème de la communication, où Rosmini laisse percer sous une forme très significative sa thèse concrète. Elle apparaît clairement là où, transférant le problème de la communication à la situation-limite de la communication entre l'homme et Dieu et au cas-thèse d'Adam avant le péché, Rosmini fait consister la forme complète de la communication dans le don concomitant de Dieu *se communiquant à l'homme, perçu par l'homme* comme expérience intérieure et comme expérience sensible, grâce au symbolisme réel exprimé par les choses et par la réalité comme témoignage divin et comme connaissance de Dieu.

Il y a en fait un empirisme, une concrétion qui s'introduit dans le réalisme rosminien. Toutefois, tout ceci, comme nous y avons fait précisément allusion ailleurs, donne accès dans la spéculation rosminienne, à ce que nous pourrions appeler une problématique de la facticité, de la dynamicité concrète et de l'empiricité contingente, mais non dans des proportions telles (et nous ne voudrions pas que certaines de nos dernières phrases prêtassent à l'équivoque) qu'elles laisseraient dans l'ombre ce qui est fondamental dans l'idée rosminienne de « concret » et de « concrétion ». Il s'agit

d'un concret essentiellement humaniste, qui fait partie d'une anthropologie, laquelle, à son tour, rentre dans un concret ontologique, ou mieux dans une ontologie du concret et du synthétisme. Dans ce sens la catégorie du concret du rosminianisme est, après celle du synthétisme de l'être, celle de la personne. La personne est peut-être l'un des sujets les plus précis et les plusélevés de la philosophie rosminienne. En effet, Rosmini a contribué, même historiquement, à éclaircir sur ce point la conception thomiste elle-même ; louée à juste titre, celle-ci a utilisé Boèce, et a transmis à l'occident la notion exacte de ce que signifie « personne ». Cette notion est même toujours à la base des célébrations humanistes et de certains des concepts les plus ampoulés du kantisme : la dignité humaine, la raison pratique, le règne des fins. Rosmini accepte sans restrictions l'expression thomiste de la personne comme *finis propter se*. Mais, de l'affirmation de l'unicité de la personne et du caractère absolu dont jouit toute personne, il passe au problème de la justification de ces notes là. Le problème est loin d'être indifférent, si on pense que la thèse, apparemment si évidente, de l'*absoluité* de la personne humaine se trouve attaquée, en substance, soit dans une conception théologique soit dans une conception empiriste historique. Dans une conception théiste où Dieu est l'Absolu ou la Valeur unique, on ne voit pas bien (si l'on ne s'en tient pas à une considération superficielle) comment concevoir, dans un sens rigoureux, quelque chose qui soit fin par soi ou à soi, sauf Dieu. Dans une conception empiriste, d'autre part, où la personne apparaît surtout sous la forme de l'individu et de la détermination historique, enfermée dans l'espèce et dans le temps (et elle devient presque méconnaissable pour autant qu'on doit l'admettre comme vraie, même sous les formes diminuées et anormales dont la nature humaine n'est pas indemne) il semble difficile de trouver une absoluité appartenant à la personne. Rosmini voit avec pénétration le sens des deux limites théologique et historique, et prévient la difficulté impliquée dans ces limites, en se disant que l'approfondissement ne se trouve qu'en réintégrant la thèse thomiste sur la personne dans la recherche augustinienne de l'intériorité. Rosmini va surtout dans la direction augustinienne lorsqu'il écrit le chapitre sur la personne humaine, et en général, lorsqu'il pense le rapport fini-infini ; et, puisque

toute l'ontologie fait implicitement allusion à ce rapport et que l'anthropologie s'y trouve fondée dans sa thèse principale, la personne, cela suffit pour nous prévenir que la concrétion rosminienne, qui d'une part donne lieu à une méthodologie réaliste et empirique, d'autre part se résout principalement dans une méthodologie de l'intrinsécité et dans une perspective de conscience et d'intériorité. En fait Rosmini scrute le problème de la valeur de la personne et le résout en se référant à une présence divine propre à la personne en tant que donnée à son intériorité. Il accueille ainsi et s'approprie pleinement sur ce point le très célèbre motif qui inspire l'augustinisme. Pour Rosmini la *personne* est une valeur, ou, si l'on veut, un principe : ceci parce que précisément être personne signifie essentiellement pour lui être *principe à soi de ses propres actes* et, en quelque façon, principe à soi de sa propre perfection. Mais la personne est telle comme liberté, c'est-à-dire comme étant constituée liberté. Or la liberté à son tour ne peut se concevoir comme libre arbitre référé à des choses contingentes ou à des contenus sensibles : elle est plutôt l'initiative de vouloir, plus précisément, l'initiative de vouloir son propre être et de vouloir l'être selon une disponibilité infinie. L'infinie disponibilité de l'homme n'est pas autre chose que la conséquence de son intelligence infinie ; ce qui signifie que l'homme peut participer idéalement à tout l'être possible, et que, par contre, il ne participe en fait qu'à l'être réel, limité, et ne rejoint réellement par l'expérience que des fragments d'être. De là l'assertion fondamentale : c'est l'*être idéal* communiqué à l'*esprit* qui constitue l'*homme personne*, en tant qu'il le constitue *disponibilité infinie* et donc initiative infinie de réalisation de soi tout en étant la réalisation à laquelle il est voué : réalisation d'un être fini. Etre personne est être en tant qu'actuelle possibilité de la perfection de soi, ou possibilité comme principe à soi de ses actes. L'absolu ou la valeur de la personne se trouve donc dans la participation à l'être comme initial et comme idéal ; participation à la fois initiale et déontologique qui est au même temps participation de la liberté à l'être moral comme valeur ou comme bien désirable. De là la différence substantielle qui sépare, chez Rosmini, *nature* et *personne*. La nature embrasse *les facultés* de l'humain, rejoint même la liberté

pensée comme libre arbitre ; mais ce n'est pas encore la personne. Ce terme désigne plutôt l'être comme *participation consciente à soi-même*, c'est-à-dire comme initiative *sui*, initiative de sa propre perfection, principe à soi de ses propres actes. Tout cela est possible — il faut le répéter — parce que l'homme participe à l'infinité idéale de l'être, parce qu'il a comme constitutif intérieur l'*idée de l'être*. Cette idée de l'être est le divin en l'homme et fait l'homme, non pas capable d'infini, mais (et ce sont là deux points qu'il importe de reconnaître et de dûment souligner dans le rosminianisme) *orienté* vers l'*infini* et *capable* de *lui-même* selon l'*infini*. De là découle, chez Rosmini, le grand jeu unitaire d'un concept fondamental qui passe de la psychologie à la morale et de celle-ci à l'ascèse et à la religion. Ce concept, c'est que l'homme est, par sa structure même, éminemment destiné à soi même, à être personne, et par là, toutefois destiné de même à Dieu et à s'achever en Dieu. Dans la pareille perspective la personne c'est un principe absolu et en même temps un terme de réalisation. On peut expliquer facilement la double assertion être personne c'est participer activement à son être propre selon l'être et son infinité : c'est là l'être complet de la personne, son avènement laborieux et définitif. Mais puisqu'une participation à l'être et selon l'être, qui est toujours synthétisme de ses trois formes, ne se conçoit que comme participation non seulement idéale et en ceci morale, mais réelle, et uniquement selon Dieu (c'est-à-dire selon une véritable intégration d'adhésion réelle à l'Etre infini), l'homme peut réaliser la participation à lui-même seulement en réalisant la participation à Dieu. Par contre ce n'est qu'en tant qu'elle accepte son être et l'adopte activement et le réalise dans son ordre que la personne se place dans la ligne de l'adhésion totale à l'Etre, et par suite dans le chemin de sa propre réintégration en Dieu.

Il est désormais évident que Rosmini passe ici de la philosophie à la religion. La concrétion suprême de ce dynamisme personnaliste par quoi, comme initiative de soi, la personne se cherche et se veut à l'intérieur de la dimension concrète de son être, mais dans la perspective infinie de la lumière de l'être, est donnée par la religion, ou mieux, par la *vie religieuse*. Ici, pour achever son itinéraire spéculatif, Rosmini bénéficie d'une religion extrêmement intérieure : le

Christianisme, dont par ailleurs, il interprète l'intériorité en tant que vie de grâce d'une manière réaliste comme véritable opération constructive théandrique. En regard de cette religion, Rosmini n'est pas seulement un philosophe convaincu ou un adepte baptisé ; c'est un « adulte » authentique. A cet aspect de la vie de Rosmini qui, en lui, qualifie non seulement le philosophe mais l'homme, à l'étendue et à l'intensité d'expérience qu'elle comporte, nous devons indirectement beaucoup de sa *Théosophie* et directement son *Anthropologie surnaturelle,* c'est-à-dire quelque chose qui n'est pas de l'apologétique — comme on l'a dit à tort — mais plutôt de la théologie biographique qui perd tout trait d'essai ou de biographie, et devient, si l'on veut, journal spéculatif très élevé, reposant objectivement sur une méditation théorique. Bien que cet aspect, construit directement sur les données de la révélation chrétienne, soit étranger à une stricte considération philosophique, il ne faut pas en ignorer l'existence si on veut se rendre compte de la force exacte de la spéculation rosminienne dans son tableau complet.

La première impression que peut donner le système de Rosmini, à qui s'est familiarisé avec ses textes, de la *Théosophie* aux *Principes d'une science morale* et aux œuvres juridiques et politiques, c'est celle de l'étendue. Mais plus singulière encore est l'impression qui s'en dégage, si on considère le rapport entre l'ampleur et l'unité de l'attention problématique rosminienne. En fait, à notre avis, même au point de vue critique, ceci reste le caractère premier le plus positif du rosminianisme. Le philosophe de Rovereto se présente comme un homme qui dans le monde moderne, si porté à rabaisser les problèmes à la suite artificielle d'un schéma, insistant sur un ou quelques motifs, ou bien à construire une gamme méthodologique très limitée des problèmes, s'est occupé de tout. Dans la recherche philosophique, il a tout considéré comme précieux, comme objectif, depuis les minuties de l'éducation infantile avec ses syllabaires et ses problèmes linguistiques, jusqu'aux particularités du droit et aux discussions brûlantes de l'âge du Risorgimento sur les rapports entre l'Eglise et l'Etat, sans jamais se repaître de données vides ou de préjugés, et sans jamais renoncer, d'autre part, à réintégrer dans le plan d'une vision unitaire du monde et d'une considération première et d'une recherche

de principes le détail recueilli par une considération analytique et exacte du concret. A cette attitude spéculative de Rosmini en tant qu'homme, à la conduite qu'il a adoptée en tant que philosophe, est dûe, croyons-nous, beaucoup de la valeur philosophique qu'on peut retrouver dans ce qui est le résultat posthume et désormais fixé à jamais de ces comportements : la doctrine rosminienne.

On ne peut dire si l'esprit de la synthèse — mais d'une synthèse qui ne se produit pas en préférant la facilité ou par réduction, qui tient compte d'aspects différents de l'observation philosophique, du *sens* et de l'*eidéticité*, de la structure et du devenir — va chez Rosmini du style à la substance de la doctrine des positions ou *vice-versa*. Certainement la spéculation rosminienne est centrée dans la conviction réelle d'une dualité humaine et d'une profonde complexité ou vitalité inhérente à la simplicité de l'être. Cette intuition, précisément, peut nous ramener aux considérations présentées au début de ces pages sur la valeur philosophique de la spéculation de Rosmini. Nous nous référions alors à une dualité historique : idéalisme-réalisme, criticisme-existentialisme. En relation avec la première dualité nous plaçons Rosmini au centre de confluence du courant criticiste et réaliste comme un auteur qui reprend les fils du gnoséologisme et du criticisme. En relation avec la seconde intersection de criticisme-existentialisme nous voyons chez Rosmini se dessiner le dialogue entre une conception spiritualiste-consciencialiste et une conception empirique-concrète ; s'insérant dans la tradition de l'intellectualisme le plus authentique, il développe un intégralisme anthropologique qui rejoint la plus pure méthologie de l'expérience et le réalisme le plus simple. L'allusion historique prend un sens très précis en tant que les deux termes historiques, ainsi désignés, deviennent le symbole transparent et décisif de problèmes théorétiques fondamentaux. Le premier de ces problèmes est la valeur de la connaissance, le second est le rapport entre eidétique et dynamisme, ou, si l'on veut, c'est le problème de la valeur propre de la contingence et de l'analyse de l'être.

A notre avis l'apport de Rosmini, quant au premier problème, est substantiel (au sens, cela s'entend, de valable et certainement pas de dogmatique ou de complet). En réalité,

en ce qui concerne le problème du connaître ou problème critique, la doctrine de notre auteur constitue une mise au point consciente, unitaire et nettement articulée de trois ordres de problèmes qui d'habitude restent isolés : une *phénoménologie du connaître* (le *comment* du connaître selon Locke et même saint Thomas, qui se développe en analyse critique kantienne de la raison connaissante), une *méthodologie* de la *vérité comme critique des données cognitives* et de leur valeur de révélation ou de certitude (le *qu'est-ce qu'on connaît* ?, qui va d'Aristote aux médiévaux et du nominalisme de Hume au conventionalisme de Wittgenstein et au physicalisme de Carnap), une *métaphysique critique* ou une critique métaphysique du connaître conçue comme interrogation sur la pensée et sur cette présence qui conditionne absolument la pensée, (le *pourquoi l'on pense* ?, ou le comment penser est-il possible ?, comment la pensée est *valeur* et le qu'est-ce que la pensée ?) Chez Rosmini le premier thème et le second s'approchent du troisième : de ce point de vue, Rosmini inaugure dans un sens fondamental, ce que nous pourrions appeler la dimension de la *critique intégrale* avec la *conception critique de l'idée de critique*. Une auto-analyse de la raison est toujours sous entendue à la déclaration des limites de la valeur de la raison ; mais ceci n'est pas complet si la raison, qui fait abstraction de tout contenu cognitif quel qu'il soit, ne découvre pas ultérieurement la nature de sa propre possibilité absolue, et si elle n'affronte pas la justification d'elle-même et de sa propre valeur après s'être découverte comme justification du connaître. Ici le problème n'est plus un problème de *modalité* mais de *nature*, ou, si l'on veut de structure constitutionnelle, et, par suite, il ne peut se fonder sur la question préalable exclusive de la raison, mais il devient vraiment problème de l'*être de la pensée même* et de la nature dernière du rapport implicite dans son être pensant.

C'est sur cette ligne de critique absolue ou de critique de la pensée critique que Rosmini retrouve, comme essentiel et comme constitutif, le rapport pensée-être, en tant que penser est indubitablement auto-penser. Ici Rosmini sert au point de vue théorique à mieux faire utiliser dans un rapport rétro-actif l'extrême finesse de l'explication de Gentile. Mais l'auto-penser ne définit pas entièrement le fait de

penser et il n'en est que la simple abstraction, si on ne conçoit la pensée comme *pensée de*, précisément comme pensée située dans un *auto*, qui est impliqué dans le fait de penser mais non réduit à lui, qui est siège et terme de la pensée ; autrement encore la pensée comme auto-pensée reste une abstraction du penser, si on ne conçoit la pensée précisément comme pensante, ce qui signifie affirmante, c'est-à-dire structurée comme conviction et co-implication prédicative d'être. De cette façon, ces deux parties mal comprises du phénomène de la connaissance, le réel et la notion, qui ont toujours constitué un problème et créé la difficulté de la vérité, se retrouvent expliquées *a priori* dans un antécédent bien plus profond : la pensée, qui est constitutionnellement pensée de l'être et est connaissance dans l'être. Ainsi le *criticisme extrême* devient *réalisme intrinsèque* dans le sens d'ontologicité fondamentale de la pensée. D'autre part il y a en Rosmini la perception profonde de la structure existentielle de la pensée. Le problème de la condition formelle de la pensée, qui est l'être, ou de l'intuition qui la constitue pensante, n'est pas pris pour le problème des actes de la pensée ou de la détermination du connaître. De Hegel à Vacherot ou à Le Roy et de Jaia à Carabellese, l'affirmation de l'ontologicité comme condition formelle ou comme transcendantalité de la pensée présente toujours cette difficulté : qu'elle soit confondue avec une assertion de l'ontologisme de la conscience et de l'unité immanentiste de sujet et objet dans l'ontologicité d'un être de conscience universelle ou d'une conscience ontologique absolue. Rosmini permet de dépasser l'équivoque en tenant ferme le concept de la connaissance comme jugement, par lequel la connaissance, en tant qu'acte déterminé de la pensée, baigne dans les sens, est réaliste au sens de sensualiste : le réel n'est pas à rejoindre, il n'est que le terme en acte dans le connaître qui n'est que connaissance de la réalité, c'est-à-dire d'expérience en acte. En ce sens Rosmini conduit vraiment au delà de l'antithèse entre transcendantalisme pur et réalisme pur ou empirisme : le problème de la vérité comme connu, (c'est-à-dire de la vérité d'ordre scientifique), se fixe comme problème de sensibilité transcendantalisée ou de consciencialité sentie.

Rosmini nous présente un apostériorisme absolu du vrai

vérifié par un apriorisme, non catégoriel mais métaphysique, comme constitution de la pensée selon l'être. Une telle position offre sans doute des problèmes et des difficultés de détail. D'abord, la nécessité de mieux définir le rapport, intérieur à la conscience personnelle, entre conscience transcendantale de l'être et conscience de soi ; ensuite l'exigence de mieux spécifier le rapport entre l'être objet, comme intuition première, et l'être forme de l'esprit, comme horizon et modalité de la connaissance de la pensée. Mais, malgré de telles questions de détail (indubitablement sérieuses et certainement assez importantes bien que questions de détail) reste chez Rosmini très positive la spécification de la thèse fondamentale : apostériorisme de la connaissance — apriorisme de la pensée par structure et non seulement par aptitude ou par fonction, par structure de la pensée comme pensée de l'être, par structure du pensant comme sujet, c'est-à-dire comme terme doué de sensibilité, d'action réelle, et par suite comme expérience d'être, ou bien de réalité déterminée. Cette perspective nous conduit au delà de l'antithèse transcendantalisme réalisme empirique, comme elle conduit au delà de la formule consciencialisme métaphysicisme parce qu'elle affirme la co-implication originaire, sur un plan de structure, des deux termes.

D'autre part un enseignement si profond sur le criticisme et par suite de la méthodologie critique n'est vraiment possible que si on s'astreint à une considération philosophique qui reprend et résume pour elle le poids classique d'une profession de la philosophie entendue comme recherche des principes premiers et comme discours sur l'être. Au point de vue critique Rosmini a surtout reposé des problèmes avec une unité cohérente ; au point de vue métaphysique on peut dire qu'il a proposé une grande ontologie, car telle est l'ontologie de l'*être* comme *sujet* et de l'être comme *synthétisme* et *circumincession des formes*. C'est vraiment à propos de cette ontologie que Rosmini peut inspirer la spéculation la plus intéressante. En soi, comme thématique de l'intrinsécité de l'être, l'ontologie rosminienne dépasse les termes d'une ontologie eidétique, précisément parce que l'eidéticité de l'être est conçue comme la déontologie même de l'être et comme le mode même de sa réalité dynamique. En ce sens la pensée rosminienne de la thématique de l'être bénéficie plei-

nement de deux thèses spéculatives essentielles : celle de l'intégralisme dynamique ou de l'unité comme actualité, et celle de la personne. L'ontologie rosminienne est personnaliste en sa référence anthropologique ; elle est synthétique, c'est-à-dire axée sur l'unité comme vie ou profonde sparitualité de l'être, dans son acception générale. Dans ce sens, la valeur philosophique de Rosmini tient précisément à ce qu'il propose une intrinsécité de l'être par laquelle l'ontologie est reprise dans toute sa dignité à travers la formule toute moderne d'une conception dynamique et spirituelle de l'être.

Mais ceci dit, tandis qu'on retrouve le point fondamental de la valeur philosophique de Rosmini, on découvre aussi la limite d'application de ces mêmes intuitions rosminiennes. Le cœur de cette ontologie — la thèse de la *circumincession des formes* et du *synthétisme*, et la perspective de l' *amabilité* et de la *personnalité de l'être* — échappe à toute rigidité et à tout schématisme, et s'enracine dans une affirmation nouvelle et dynamique. Mais si nous soumettons à un examen critique le second des problèmes auquel, comme nous venons de le dire, peut se rapporter, à notre avis, la valeur philosophique de Rosmini — le rapport entre eidéticité et dynamisme, ou bien la valeur propre de la contingence et l'analyse de l'être — nous trouvons qu'il y a chez Rosmini l'acheminement à la solution, précisément en renouvelant dans un sens intrinsèque le concept d'être, mais la thèse de l'intrinsécité de l'être n'est pas encore exploitée intégralement sur le plan analytique. Rosmini n'a pas assimilé complètement sa propre pensée et toutes ses découvertes, telles celles du consciencialisme et de la perfectibilité comme notes qui définissent et illustrent l'essence de l'être. Il y manque, par suite, quelques applications disposées en ce sens : ainsi non pas, peut-être, le sens de l'histoire et de l'historicité, que Rosmini possède d'une façon très aiguë, mais l'utilisation précise de la catégorie de l'historicité comme dimension de l'être. Quelque chose qui se trouve parmi les assertions solides et les acquisitions définitives de l'hégélianisme échappe à Rosmini : peut-être l'équation substantielle entre actualité et réalité dans le fini ou entre situation dynamique et détermination entitative. Possible et réel diffèrent encore beaucoup trop en lui : non pas dans les indications théoriques, mais dans les développements de détail. Il n'ignore pas la perspective dialectique par

laquelle la contingence se présente essentiellement définie comme organisme unitaire de rapports dynamiques en acte, mais il propose parfois la contingence avec une certaine rigidité d'articulation et en donne comme thème et comme trame d'interprétation la thèse de l'ordre de l'être, qui se résout trop de fois en ordre constitué des êtres et non constituant, ou au moins constituant en tant que pré-constitué et non en tant que s'effectuant par une perpétuelle auto-constitution dynamique concrète. Par suite la philosophie rosminienne, méthodologiquement, opte pour un empirisme réaliste ; elle se rapporte à un concrétisme précis, mais il lui manque cette pleine utilisation de la dimension du synthétisme comme dialectique qui permet la construction de plans dynamiques, d'interprétations historiques du réel. Ainsi le discours réaliste, qui exige l'*a posteriori* finit quelquefois par se traduire au contraire en déductionisme, en eidétisme, et ontologise l'expérience au lieu de vitaliser l'ontologie. En ce sens Rosmini tient à une méthodologie de la concrétion, mais il ne la développe pas toujours ; son réalisme se charge de déduction eidétique en plus de principes éclairants et le concrétisme se perd en réalisme ontologisé. Mais précisément cette limite du rosminianisme, qui n'exploite pas sa grande thématique de l'intrinsécité de l'être, prévient de l'importance de la thèse et permet de voir clairement comment dans la *réforme intrinséciste* de l'ontologie se trouve ce qui peut donner un sens et un fondement aux intérêts historiques actuels de la spéculation philosophique, tournés vers l'analyse directe du concret et vers l'assomption immédiate de l'effectivité. En quête de concret et de concrétion, la pensée actuelle actuelle oscille entre existentialisme ou catégorie intimiste du particulier et situation ou catégorie mondaine de l'effectivité. Dans l'une ou l'autre acception, le discours peut être conduit avec efficacité, dans une juste réaction de l'intériorité et du positif à l'abstraction de la métaphysique déduite eidétiquement ou dialectiquement. Mais ces nouvelles pages d'une philosophie positive ne se justifient qu'en tant qu'elles sont pensées, insérées dans un point ferme : dans une conception de l'*être intégrale,* et non intellectualiste, organique et intrinsèque, conception selon laquelle idée, réalité et valeur ne doivent pas être rappelées des points les plus divers de l'univers, mais se révèlent données dans l'être comme mode de son exister à soi.

Cette intuition fondamentale d'une *ontologie intrinséciste*, qui pourtant n'est pas elle-même sans difficultés dans son développement, est la grande raison pour laquelle, cent ans après sa mort, nous pensons que Rosmini peut se présenter comme l'auteur d'une doctrine théorétique profondément adéquate ; adéquate surtout par la sublime atemporalité par laquelle il spécifie la tâche inutile et créatrice, abstraite et très féconde du philosophe : recueillir la matière de méditation de tous les côtés de l'expérience selon ses multiples aspects, au fur et à mesure qu'elle est plus richement sentie (non pas nature, mais idée de Thalés à Platon, non pas idée, mais valeur d'Aristote à Scheler, non pas donnée mais fait de Locke à James, non pas chose mais personne de Herbart à Augustin) et de tout cela éclairer un thème qui excelle et qui est prime parmi tous les autres : la reconstruction d'un *sens de l'être*.

M.-T. ANTONELLI.

LA THÉORIE DE LA VOLONTÉ CHEZ ANTONIO ROSMINI

Pour Rosmini, l'*être idéal* constitue l'homme intelligent, l'*être réel* constitue l'homme sensitif, l'*être moral* constitue l'homme bon. Le premier est la lumière de la raison ou l'objet de l'intelligence ; le second est le sentiment d'exister ; le troisième est la forme de la volonté qui, en *re-connaissant* tout être dans son degré et dans la lumière de l'être, actue sa perfection et en même temps celles de l'intelligence et du sentiment. L'être moral est la source de l'éthique ou science du *bien moral,* c'est-à-dire de l'harmonie de la volonté et de la loi (impératif : « aime l'être en tous ses ses degrés »), qui impose l'amour et la soumission à l'ordre intérieur de l'être. L'éthique est donc la science du bien *honnête.* « Le philosophe moraliste fait trois choses : 1° il analyse le concept du bien honnête, en en distinguant les éléments, les réunissant ensuite tous en une définition scientifique ; 2° il cherche à connaître de quelle façon, c'est-à-dire avec quels actes volontaires et libres et avec quelles habitudes l'homme peut l'obtenir, et à l'inverse de quelle façon et avec quels actes il s'en prive, en se pervertissant ; 3° quelles sont l'excellence et la valeur du bien honnête, sans lequel les autres cessent d'être de vrais biens pour l'homme. Il s'ensuit que l'Ethique se divise en trois parties : la première traite de la *nature du bien honnête* et elle s'appelle *Ethique générale,* parce qu'elle ne descend pas dans le détail des « habitus » ou actes particuliers dans lesquels s'incarne le bien honnête, mais elle parle des conditions auxquelles tous les « habitus » et tous les actes doivent se soumettre pour être honnêtes. La deuxième traite des *modes du bien honnête* et elle s'appelle *Ethique spéciale,* parce qu'elle l'envisage dans les « habitus » et les actes particuliers qui en participent. La

troisième traite de l'*excellence du bien honnête* et elle s'appelle *Eudémonologie éthique*, parce que l'excellence du bien honnête est rendue particulièrement sensible dans la perfection et le bonheur qu'il donne à la nature intelligente et volontaire »[1].

Selon les principes de l'éthique rosminienne, le bien moral consiste dans l'adhésion amoureuse de la volonté à l'être dans son ordre et selon son amabilité. Trois éléments constituent la moralité en acte : la volonté ; la loi ou exigence d'obligation de la part de l'objet ; la relation de la volonté à l'objet. Nous nous limitons ici à traiter de la première, dont Rosmini parle en plusieurs ouvrages, et spécialement dans l'*Anthropologie au service de la science morale*.

On appelle acte humain l'acte propre à l'homme, c'est-à-dire celui que l'homme pose au moyen des puissances qui sont ses prérogatives exclusives : l'intellect et la volonté. L'acte humain est le genre, l'acte volontaire en est une espèce. Tous les actes volontaires sont dus à la volonté, qui est « la puissance par laquelle l'homme tend au bien connu »[2]. La volonté, par conséquent, suit l'intellect et en est issue : il est nécessaire que chaque *volition* soit précédée d'une *conception* de l'intellect. En cela Rosmini est d'accord avec saint Thomas d'Aquin. Les volitions se divisent en deux catégories : les *volitions affectives*, c'est-à-dire ces actes de la volonté qui inclinent spontanément vers les objets connus pour leur perfection ; et les *volitions appréciatives*, à savoir les actes de la volonté impliquant un jugement de valeur sur l'objet, qui, à la suite du jugement, devient chose voulue. Les volitions affectives, manquant d'un jugement de valeur sur leur objet, ne peuvent être appelées morales ; les volitions appréciatives peuvent être dites morales, à condition qu'une règle morale préside au jugement. En dehors de ces actes, il faut encore distinguer l'*acte d'élection* ou option par laquelle nous choisissons un bien de préférence à un autre[3]. L'acte électif, à son tour, se distingue de l'*acte libre*.

1. *Sistema filosofico*, nº 216.
2. *Antropologia*, l. III, sez. II, c. II, p. 211.
3. Rosmini distingue trois formes de choix : choix entre biens animaux, purement subjectifs, qu'on ne peut pas avoir ensemble ; choix entre biens animaux et biens spirituels, propres à l'homme, mais subjectifs ; choix entre biens subjectifs d'une part et biens d'ordre objectif de l'autre. Voir *Antropologia*, l. III, sez. II, c. IV, p. 214.

« En vérité, le premier degré d'élection n'est pas libre, le choix étant déterminé par la primauté des instincts animaux, que la volonté suit spontanément. On reconnaît la liberté du choix dans le second degré de l'élection, car, cette fois, il s'agit de choisir entre les *biens réels* et les *biens d'opinion* que l'instinct naturel de l'homme ne désigne pas toujours. Or, les biens d'opinion, n'étant pas désignés à l'homme par l'instinct naturel, mais s'étant créés eux-mêmes, sont les fils de sa force pratique. Mais il reste à savoir si cette force pratique, créatrice des biens d'opinion, peut vraiment agir tant que l'homme reste encore enfermé dans le cercle des biens subjectifs, ou si, même en agissant, son action dans ce cercle est véritablement libre. C'est ce dont je doute grandement. L'homme restant dans le cercle des biens subjectifs, je pense, au contraire, que la force pratique se créerait les biens d'élection mais sans libre choix. Elle serait, en effet, déterminée à amplifier un bien plutôt qu'un autre par des raisons accidentelles, parfois très faibles, qu'on pourrait peut-être ne pas remarquer, mais qui enlèveraient l'exercice de la volonté, la spontanéité les suivant très promptement ». Par contre, la puissance de la liberté humaine se révèle d'une façon évidente dans le troisième degré d'élection. « Ici la liberté est appelée à rien moins qu'à dompter tout ce qu'il y a de subjectif, en le faisant servir à l'ordre objectif et absolu. Elle est appelée à rendre tout-puissant l'invisible, l'idéal, la vérité, la justice, sur tout ce qui est visible, sur tout le réel, sur l'univers et sur tout ce qui s'y trouve de beau, de grand, de séduisant, d'enchanteur ». La liberté de l'acte consiste donc « à être exempt de nécessité : l'acte libre est cet acte de la volonté qui n'est déterminé par aucune raison nécessaire autre que le principe même qui veut » [1]. C'est à proprement parler de cette liberté ainsi définie que provient le mérite des actes humains. Il est nécessaire de distinguer de cette *liberté méritoire* les autres espèces de liberté.

La liberté, en général, est le contraire de la servitude, mais les servitudes étant de plusieurs espèces, diverses sont aussi les formes de la liberté. La parfaite liberté est celle qui exclut toute forme de servitude. Il y a d'abord la liberté qui exclut la *violence*. Elle est connaturelle à la volonté,

1. *Antropologia*, l. III, sez. II, c. V, p. 215.

celle-ci excluant, par définition, la contrainte. Une volonté posant un acte par violence, voulant ce qu'elle ne veut pas, est une contradiction dans les termes. Mais la volonté peut se sentir forcée même sans violence. Dans ce cas, il faut distinguer la liberté qui exclut la nécessité[1], qui existe lorsque l'homme veut par lui-même, sans être déterminé à vouloir nécessairement par les biens ou les instincts. Cette liberté, Rosmini l'appelle *bilatérale* et *méritoire*. Il y a aussi l'état où la volonté est la servante de la justice et par conséquent libérée du péché ; et celui où elle est la servante du péché et libérée de la justice ; et celui enfin où la volonté est libre de servir la justice ou le péché et où elle ne sert pas nécessairement l'une ni l'autre. Mais « servir la justice n'est que justice. C'est pourquoi on ne peut proprement appeler cela servitude selon l'acception ordinaire de ce mot qui rappelle une condition pénible, pesante ou du moins privation d'un bien tel que la liberté. Au contraire, servir l'injustice est servir un maître injuste qui n'a aucun droit de maintenir quelqu'un dans le servage et cette condition porte avec soi toutes sortes de souffrances et de gênes. On a donc très justement appelé celle du péché une authentique servitude »[2].

Les différentes formes de liberté étant distinguées, il faut maintenant nous étendre plus longuement sur la liberté bilatérale, car la source du mérite est en elle. D'après ce que Rosmini nous en dit[3], la nature de cette forme de liberté ne consiste pas à agir sans raison, mais selon un motif qui prévaut sur les autres, déterminant ainsi la volonté. Les différentes raisons de vouloir et d'agir, présentes à l'âme, ne sont pas en soi une cause efficace capable de déterminer nécessairement et immédiatement l'opération. « Au contraire, c'est la spontanéité de la volonté qui ajoute à l'une ou à l'autre raison ce qui leur manque d'efficace pour être cause déterminante de la volonté »[4]. Les raisons sont de l'ordre

1. Il s'agit de la distinction scolastique de la *libertas a coactione* et de la *libertas a necessitate*.

2. *Antropologia,* l. III, sez. II, c. VI, art. III, pp. 219-223. Rosmini est soucieux de ne pas s'éloigner de la tradition chrétienne. De ce souci les fréquentes citations de l'Ecriture, des Pères et Docteurs de l'Eglise en font foi.

3. *Principi della scienza morale,* c. V, art. VI-VIII.

4. *Antropologia,* l. III, sez. II, c. VII, p. 225. — Rosmini distingue entre *raison* et *pulsion* : « Ce mot de *raison* ne signifie qu'une idée d'après

des idées ; elles seules ne poussent pas la volonté à l'action, tandis que les impulsions, qui sont de l'ordre des choses concrètes, sont de véritables causes efficientes et des excitations effectives de la volonté. Le problème se pose alors de savoir de quelle façon la volonté se détermine elle-même lorsqu'aucune impulsion ne la détermine nécessairement.

Considérons la *spontanéité,* qui est une espèce d'opération appartenant non seulement à la volonté, mais aussi à l'instinct animal. En celui-ci il n'y a pas de volonté et encore moins de liberté ; il n'y a que la *force matérielle, cause* de mouvement et *excitation* de la spontanéité, et la *spontanéité,* cause de nouveau mouvement en augmentation et continuation du premier. Chez l'homme, il y a en plus la volonté et la liberté. Dès que l'homme agit en raison d'un bien connu, il pose un acte volontaire. L'acte volontaire ainsi défini, on ne distingue plus le cas où la volonté est déterminée à agir par une impulsion, de celui où elle ne l'est pas, mais, où laissée en suspens, elle se détermine elle-même. Pourtant, ces deux cas-là sont bien distincts. « Si la volonté est déterminée à agir par une impulsion, on ne voit en elle qu'une force semblable, quant au mode de son opération, à la spontanéité de l'instinct animal... Au contraire, si l'impulsion s'applique à la volonté elle ne peut la déterminer, car elle n'excite pas sa spontanéité d'une façon suffisante à réaliser la plénitude de l'effet et à vaincre les obstacles qui s'y opposent. Dans ce cas, il est évident que ou bien la volonté n'agit pas, se tenant, comme on dit, à l'écart, ou bien, si elle se détermine, une quatrième force entre manifestement en jeu, que le sujet doit tirer de soi-même, et qui fait pencher la balance, déterminant ainsi le mode de l'opération. Cette force est proprement la *liberté* ». Dans la volonté on distingue donc deux forces : la *spontanéité* et la *liberté.* « On ne peut pas faire violence à la spontanéité, mais elle peut être *nécessitée.* Elle a, en effet, ses propres lois et elle jaillit selon les stimulations ou impulsions imprimées à la volonté. Par contre, la liberté est une aptitude du sujet n'ayant pas de rapport constant et déterminé aux stimulations ou impul-

laquelle nous pouvons conclure sur la bonté ou la malice du vouloir ou de l'agir ; mais le mot impulsion n'indique pas une simple idée, mais une cause réelle qui pousse et qui tente efficacement d'imprimer un mouvement à la volonté et à l'opération » (ib.).

sions imprimées à la volonté ; et même elle trouble leur action, en s'y opposant, en aidant les plus faibles par les plus fortes, en déterminant le sujet à un choix, même s'il lui arrive d'être en suspens. Elle est, par conséquent, opposée à la *violence* non moins qu'à la *nécessité*, puisqu'elle n'est soumise ni à l'une ni à l'autre »[1]. L'acte de la volonté est donc libre lorsqu'il n'est déterminé par aucune raison nécessaire autre que le principe même qui veut. Il y a liberté bilatérale et méritoire quand il y a deux biens dont l'ordre est contraire, la volonté devant alors se déterminer pour l'un d'entre eux. On ne peut mettre en doute que l'homme possède cette liberté. Le témoignage de notre conscience, le remords des fautes, l'approbation pour les actions honnêtes, qu'elles soient de nous ou d'autrui, et enfin le consentement de tous les hommes en sont la preuve. Pour Rosmini, cette liberté est une faculté supérieure à la volonté elle-même : elle a le pouvoir sur les volitions, décrétant d'en actuer une plutôt qu'une autre. C'est ici que se présentent quelques questions de métaphysique.

La première est : « comment concilier la liberté avec le principe de causalité ? » Il semble en effet que la liberté contredise le principe nécessaire de la causalité, et celle-ci la liberté. Selon Rosmini, il y a trois systèmes qui se sont efforcés d'apporter une solution : 1° Celui qui soutient que la liberté humaine décide le choix sans une raison suffisante. Ce système sauvegarde la liberté mais n'explique pas la causalité. 2° Celui pour qui la liberté se détermine là où une raison l'emporte sur les autres. C'est le cas de Leibniz. Le principe de causalité est sauf, mais non la liberté. 3° Le criticisme qui s'efforce de concilier les deux positions en distinguant entre l'ordre *phénoménal* et l'ordre *nouménal*, le principe de causalité valant pour celui-là, la liberté pour celui-ci. Mais, selon la remarque de Rosmini, Kant détruit le principe de causalité qui doit s'appliquer sans restriction aux données intérieures comme aux données extérieures. Les trois systèmes sont donc à rejeter. On sait, en effet, que l'acte libre « est cet acte d'élection par lequel l'homme, devant un bien subjectif d'une part et un bien objectif et absolu de l'autre, préfère un des deux à l'autre ». Par consé-

1. *Antropologia*, l. III, sez. II, c. VI, pp. 225-226.

quent, lorsque deux biens d'ordres différents se présentent à la volonté, celle-ci doit vouloir : et partant la présence des deux biens est la cause de l'*acte* de la volonté, mais le *mode* de *l'acte,* c'est-à-dire vouloir l'un plutôt que l'autre, c'est le propre de la liberté. En effet, *choisir* un bien plutôt qu'un autre, c'est là la liberté. La volonté a donc une cause (la coprésence des deux biens) qui l'oblige à vouloir, mais vouloir un bien plutôt qu'un autre est acte de liberté. Voici comment s'exprime Rosmini : « Qu'on distingue ce qui pousse l'homme à faire un choix, de l'acte même du choix ; car, si l'homme est mû spontanément vers le choix, cette spontanéité ne détermine tout de même pas le mode selon lequel il doit choisir. Autre chose est donc la spontanéité qui meut vers le choix, autre chose l'acte même du choix. Celui-ci reste un acte très simple dans lequel il n'y a qu'*élection* et pas encore *volition.* Il est même ce qui détermine l'une et l'autre parmi les volitions, c'est pourquoi il doit les précéder toutes. De même donc que chaque puissance a un acte qui lui est propre, de même l'acte de la faculté de choisir entre les volitions possibles consiste uniquement et essentiellement à se déterminer entre ces volitions. Il s'ensuit que cet acte n'est pas sans cause, car la cause est une activité particulière de l'esprit que la présence de plusieurs biens d'opinion d'espèces différentes met en action » [1]. Par conséquent, ni la liberté ne nie la causalité, ni la causalité la liberté, qui reste la plus grande parmi les facultés subjectives.

Mais la liberté ne meut pas toujours les facultés inférieures, celles-ci pouvant se mouvoir par elles-mêmes. C'est ce qui éclaire les limites de la liberté. Il est, en effet, évident que chaque fois que la faculté inférieure se meut par elle-même, son opération est soustraite au pouvoir de la liberté et n'est pas libre. Ceci nous conduit à chercher comment la liberté peut être limitée.

Comme nous le savons déjà, il faut distinguer dans la liberté : a) l'*élection entre les volitions*, c'est-à-dire l'autodétermination de la volonté à vouloir un objet plutôt qu'un autre ; b) la *force pratique* qui consiste à accroître la valeur du bien en faveur duquel la volonté se détermine. Du côté de cette double activité, la liberté humaine peut rencontrer des obstacles. Elle peut, en effet, se trouver empêchée ou

1. *Antropologia,* l. III, sez. II, c. IX, p. 237.

bien parce que les conditions nécessaires à l'élection entre les volitions font défaut ; ou bien par manque de cette force pratique « dont la fonction est d'accroître la valeur du bien pour lequel la volonté se détermine, afin qu'il puisse prévaloir sur les autres qui concourent avec lui pour exercer une action prépondérante sur la volonté »[1].

Il y a diverses limites de la liberté par défaut d'élection. Une première vient de l'absence d'une raison suffisante qui puisse susciter la spontanéité élective. C'est ce qui arrive lorsque l'homme n'a devant soi que des biens d'un seul ordre, des biens subjectifs. Quand même ceux-ci seraient de différentes espèces, il n'y a pas de raison suffisante pour qu'il y ait, parmi ses opérations, de choix vraiment libre. Et s'il était donné à l'homme de vivre dans le cercle des seuls biens subjectifs, « toutes ses actions seraient régies par les lois de la volonté spontanée, sans que la force vraiment libre, déterminant véritablement ses volitions, fût jamais excitée en lui, jamais réveillée de son sommeil »[2]. Une autre limite naît du manque de deux ou plusieurs biens, faute desquels l'élection ne peut avoir lieu. La troisième est dûe à l'expérience d'un bien infini : dans ce cas, le jeu de la liberté est entravé par la disproportion de l'objet, qui est voulu nécessairement. Devant un bien infini, il est impossible que deux biens contraires se proposent vraiment à l'esprit : le bien infini renferme tous les biens. Ce bien infini, c'est Dieu en comparaison duquel les autres biens n'ont qu'une valeur minime ou nulle »[3].

La *forme pratique* pose à l'exercice de la liberté des limites plus nombreuses. Les instincts et les passions agissant d'une façon subite et débordante, les préjugés, les erreurs, les opinions troublent la réflexion, la mettent sur un mauvais chemin et l'induisent à des jugements faux et immoraux. La volonté devient faible devant l'instinct, dont la violence et la superbe s'affermissent avec la croissance et l'exercice.

1. *Antropologia*, l. III, sez. II, c. XI, pp. 241-242.
2. *Antropologia*, l. III, sez. II, c. II, art. I, par. I, p. 243.
3. Pourtant, Rosmini admet ailleurs, pour ce cas, l'existence d'une *liberté morale*, mais non *méritoire*, « le mérite étant une forme du bien moral et non tout bien moral. Il y a, en effet, un bien moral qui n'est pas du mérite, tel précisément l'amour dont Dieu s'aime et que les bienheureux ont pour Dieu, quoiqu'il soit d'une très grande bonté morale ». *Teodicea*, nº 389.

C'est une perpétuelle lutte de l'homme contre ces obstacles pour vaincre le mal et donner à la liberté son pouvoir[1]. Mais, dans l'état présent de l'homme, la force pratique ne peut effectuer le bien moral sans le concours d'une aide surnaturelle. Connaître le bien ne suffit pas pour le faire toujours. Pour le jugement spéculatif de l'homme, le bien moral prime le bien subjectif, mais la force instinctive de celui-ci fait souvent dévier la volonté. Or, l'actuation du bien moral exige un parfait accord de l'intelligence et de la volonté. De cet accord, l'homme, peut-être à cause de sa faiblesse, est loin : les attraits du bien subjectif l'emportent souvent sur la beauté du sacrifice qu'impose la loi morale. Sans doute, l'homme n'ignore pas que sa fin et son bonheur se trouvent dans l'accomplissement sans failles de la loi, mais il sent aussi qu'il est incapable d'atteindre tout seul un si grand et si noble but. Les effets de la corruption donnent aux facultés inférieures un surcroît de vigueur, les rendant ainsi indociles à l'emprise des facultés supérieures et leur permettant de séduire la force pratique. Lorsque celle-ci se laisse vaincre tout à fait, l'homme devient le jouet des instincts aveugles. En conséquence, les facultés humaines tombent dans le désordre et la dignité morale de l'homme est anéantie.

Parmi les limites de la liberté, Rosmini place encore les volitions virtuelles et les volitions habituelles. « J'entends, écrit-il, par volition *virtuelle* une disposition de la volonté telle que, lorsqu'apparaît un objet donné, tout inconnu qu'il soit, elle le veuille sans hésiter et avec une force irrésistible, la volonté penchant par elle-même vers l'objet, même si elle ignore cette propension ou ce à quoi elle conduit. Au contraire, j'entends par volition *habituelle* la disposition par laquelle la volonté non seulement penche vers un objet donné mais est décidée à le vouloir, en a déjà pris la résolution, sans qu'elle s'en soit depuis ravisée. Les volitions *habituelles* ont donc leur origine dans une volition actuelle qui est censée les avoir précédées. Par contre, les volitions que j'appelle virtuelles ne présupposent pas une volition actuelle, mais un penchant qui incline la volonté à vouloir l'objet dès l'instant où l'occasion le lui présente. L'existence dans l'esprit humain

1. Voir *Antropologia,* pp. 243-276, où Rosmini fait une précise et savante analyse des limites de la liberté, qu'il n'est pas nécessaire de détailler dans un exposé général de la doctrine morale.

de volitions virtuelles et de volitions habituelles est un fait mystérieux, mais un fait »[1]. Elles donnent un pli moral particulier et par conséquent on doit s'appliquer à les connaître, pour les brider ou les stimuler selon le cas. Elles sont des liens que la liberté ne peut pas briser tout à fait.

En nous résumant : devant deux biens contraires, l'un subjectif l'autre objectif, il y a *spontanéité* de l'élection, laquelle est nécessaire puisque l'homme doit opter entre deux biens désirables mais non compossibles. Il s'ensuit l'acte d'*élection* par lequel l'homme choisit l'une des deux volitions et se détermine pour elle : cet acte est libre. L'acte d'élection est suivi de la *force pratique* consistant en trois degrés : le *jugement*, la volition ou *acte élicite* et l'*action* ou *acte impéré*. Etant donné que la puissance de l'action dépend de celle de la volition et celle-ci de la force du jugement, on peut dire que l'affirmation de la liberté consiste dans un jugement[2]. L'élection appartient à la force *délibérative* ou *décrétive* : c'est l'arrêt de la liberté par quoi l'homme décide de vouloir une volition plutôt qu'une autre. Mais l'arrêt serait vain qui ne serait accompagné de la *forme exécutive* ou *pratique*, qui rend opérante la volition.

Michele F. SCIACCA

1. *Antropologia*, l. III, sez. II, c. XI, art. II, par. 6, p. 276.

2. Comme Rosmini le dit : « toute la force donc dont dispose la libre volonté pour combattre les séductions des passions est ramassée dans un jugement dans lequel la volonté déclare et arrête qu'il vaut mieux être du côté de ce qui est juste et droit que du côté de ce qui est doux et plaisant. Mais il ne suffit pas que le jugement l'énonce comme en théorie : c'est l'homme qui doit se convaincre soi-même, car la grande force pratique du jugement se trouve surtout dans cette faculté de la *persuasion*. De sorte que dans le jugement même il faut distinguer comme deux éléments : la sentence ou conclusion du jugement et la persuasion plus ou moins profonde qui fait pénétrer en nous cette conclusion : Ces deux choses sont en grande partie l'œuvre du libre arbitre (*Antropologia*, p. 139).

ANGOISSE ET DURÉE

Temps et affectivité chez l'anxieux leucotomisé (fin)

CHAPITRE IV

QUELQUES OBSERVATIONS PERSONNELLES D'ANXIEUX LEUCOTOMISES

C'est à l'intervention bienveillante du Professeur De Greeff, comme nous le disions dans notre Introduction, que nous devons d'avoir pu par nous-même voir certains malades et consulter un certain nombre de dossiers[1].

Ces documents contenaient les relations détaillées concernant des sujets opérés dans les huit dernières années : certains malades avaient été suivis pendant plusieurs années (5 à 6 ans), d'autres avaient été opérés plus récemment ; quant à ceux que nous avons pu voir par nous-même avant et après l'intervention, nous n'avons pu suivre leur évolution que quelques mois (6 à 7 mois en moyenne), sauf un cas que nous avons pu suivre à peu près une année.

Au total, l'ensemble des cas, que nous avons pu ainsi étudier, d'une façon ou de l'autre, nous a permis de nous faire une idée assez précise des recherches faites actuellement en ce domaine. Même les cas qui n'ont pu être suivis assez longtemps pour porter un jugement définitif, et surtout ceux pour lesquels nous avons pu avoir une expérience personnelle, nous ont servi de points de comparaison pour apprécier la portée des réactions observées par les auteurs et leur signification concrète dans la psychologie du malade. C'est pourquoi nous les rapportons ici.

Nous avons donc fait porter notre étude sur 69 cas, et le nombre des sujets personnellement examinés est de 8 : nous

1. Au Centre de Neurologie et d'Etudes médico-psychologiques, 93, avenue W. Churchill, à Bruxelles.

donnons ci-après des uns et des autres un tableau synthétique (voir pp. 107 et 108). Certains sujets avaient fait l'objet d'études psycho-métriques (inédites), dont nous avons eu communication. Nous y reviendrons plus loin.

TABLEAU I : Malades examinés personnellement.

N° du cas[1]	*Age et situation*	*Diagnostic*	*Type d'intervention*	*Evolution du cas*
n° 12	ecclésiastique, 45 ans	dépression anxieuse	L.U.D.[2]	favorable (2 mois après)
n° 13	mère de famille, 46 ans	névrose anxieuse (hypocondrie)	L.U.D.	favorable (6 mois après)
n° 60	employée, 28 ans	anxiété constitutionnelle	L.U.D.	id.
n° 61	étudiant, 24 ans	id. (état grave)	L.U.D.	id.
n° 64	séminariste, 23 ans	dépression anxieuse	L.U.D.	id.
n° 65	mère de famille, 44 ans	id. (état grave)	L.U.D. limitée[3]	défavorable (7 mois après) l'angoisse a repris
n° 66	femme (célibataire) de 39 ans	anxiété chronique grave	L.U.D.	douteuse[4]
n° 67	mère de famille, 40 ans	dépression anxieuse	L.U.D.	favorable (6 mois après)

1. Numérotation purement conventionnelle (par motif de discrétion).
2. Leucotomie unilatérale droite (pratiquée du côté droit de la région préfrontale du cerveau, cf. infra notre description de l'intervention).
3. Intervention très réduite dans le seul quadrant inférieur du lobe préfrontal.
4. Nous avons pu suivre ce cas pendant plus de deux ans : après une excellente amélioration accompagnée pourtant des signes inquiétants (pué-

TABLEAU II : Vue d'ensemble des 69 cas étudiés.

Sur ces 69 cas, nous relevons :

26 hommes (cas nos 2, 4, 5, 6, 10, 12, 14, 16, 20, 22, 26, 31, 34, 35, 38, 40, 41, 46, 48, 51, 53, 54, 57, 58, 61 et 64).

4 sujets étaient *psychotiques* (cf. tableau II, p. 66).

2 anxieux ont subi des *interventions autres* que la *L.U.D.* (cf. tableau IV).

20 anxieux ont été traités par la *L.U.D.*

Leur *âge moyen* était de *28 ans 1 mois.*
de 20 à 25 ans : 9 sujets
de 26 à 35 ans : 6 »
de 36 à 45 ans : 5 »

3 étaient mariés, 17 célibataires (3 ecclésiastiques).

43 femmes (cas nos 1, 3, 7-9, 11, 13, 15, 17-19, 21, 23-25, 27-30, 32-33, 36, 37, 39, 42-45, 47, 49, 50, 52, 55, 56, 59, 60, 62, 63, 65-69).

7 sujets étaient *psychotiques* (cf. tableau II, p. 66).

9 anxieuses ont subi des *interventions autres* que la *L.U.D.* (cf. tableau IV).

27 anxieuses ont été traitées par la *L.U.D.*

Leur *âge moyen* était de *39 ans 6 mois.*
de 20 à 25 ans : 3 sujets
de 26 à 35 ans : 10 »
de 36 à 45 ans : 6 »
de 46 à 55 ans : 3 »
de 56 à 65 ans : 5 »

(Nous avons vu traiter une schizophrène de 17 ans et nos 3 malades les plus âgées en avaient 64).

12 de ces femmes étaient mariées, 15 célibataires.

rilisme, repli sur soi...), la malade a dû subir une 2e intervention (du même côté), qui semble améliorer son état sans pour autant calmer toute inquiétude ; une certaine angoisse demeure présente, avec fuite des responsabilités, manque de participation sympathique, etc... La finesse des sentiments ne semble pourtant pas foncièrement émoussée et une certaine vie sociale a été rendue possible, sans pour autant donner pleine satisfaction.

Ne devant, dans ce travail, nous occuper que des anxieux, nous laisserons de côté, parmi les 69 cas étudiés, ceux qui ne rentrent pas dans cette catégorie. Sans doute, il existe des cas limites, en présence desquels il est permis d'hésiter : l'anxiété peut survenir sur un fond de *mélancolie*, ou annoncer les premières phases d'un processus *schizophrénique* ; Elle peut se compliquer d'*obsessions*, qui apparaissent alors comme une sorte de prophylaxie instinctive contre l'angoisse, prophylaxie, faut-il le dire, plus dommageable encore au sujet que l'anxiété qui lui donne naissance ; le repli du malade sur lui-même peut tourner à l'*hypocondrie*[1], etc...

Disons d'un mot que la prédominance d'éléments de type mélancolique semble, d'après les cas qu'il nous a été donné d'examiner, rendre le succès de l'intervention plus aléatoire, le malade paraissant alors abandonner la lutte pour sa guérison, se laissant aller, sans réaction devant sa maladie (cas nos 16, 27, 68, cf. nos tableaux III et IV, pp. 111 et 114), les ressorts du psychisme se trouvant plus ou moins brisés ou détendus à l'excès ; après comme avant leur opération, de tels patients se plaignent d'un certain vide affectif : leur vie est « cassée », leur joie disparue, ils ne se sentent plus « d'âme »...

De même, si les obsessions, qui sont venues se greffer sur l'angoisse et en pallier en quelque sorte les effets les plus pénibles, se trouvent trop profondément invétérées dans le psychisme du sujet, il semble que l'intervention puisse tout au plus soulager l'anxiété foncière, sans pour autant éliminer l'obsession elle-même ; tout en procurant une amélioration, qui, dans certains cas, peut équivaloir à une sorte de guérison sur le plan social, la psycho-chirurgie se heurte ici à une de ces résistances, inconscientes bien entendu, qui constituent une des difficultés majeures de la cure psychanalytique.

Dans l'hypocondrie, toute l'attention du sujet, toutes ses forces psychiques sont centrées sur lui-même et sur sa santé, au point de compromettre tout engagement sérieux dans l'existence, toute acceptation vraie et durable de responsabilités sociales ; il s'agit d'une attitude narcissique, qui clôt le

1. Voir sur ces différents mots, notre Lexique, en Appendice.

malade en lui-même et l'empêche de se dégager de ses préoccupations personnelles : ces sujets sont constamment chez le médecin, tiennent un compte exact de leurs malaises, multiplient les remèdes, etc, etc... (cf. nos cas nos 28 et 49). Parfois cependant, l'intervention, sans faire totalement disparaître les soucis de sa propre santé, permet au patient, en apaisant son anxiété, de s'ouvrir quelque peu sur les autres et de considérer ses « douleurs » de façon plus détachée (cas no 37).

C'est dans de tels cas que l'on peut mesurer l'importance de l'attitude psychique du malade après l'intervention et des conseils médicaux susceptibles de l'orienter dans sa nouvelle existence, sans parler de l'atmosphère (familiale, professionnelle...) dans laquelle est reçu le convalescent. Il faudra même considérer, semble-t-il, l'opération comme contre-indiquée, chaque fois que se manifestera chez le patient *démission* de soi, tendance à la *perversité*, *relâchement* sur le plan moral et social, *pauvreté affective* et de volonté : le frein que constituait l'anxiété ne jouant plus, on risquerait, en effet, de briser ce qui maintenait encore dans cette vie une certaine tension, un certain ressort, consommant ainsi le processus de dégradation humaine, au détriment de l'individu lui-même et de son entourage.

Enfin, les résultat obtenus sur des sujets psychotiques, *schizophrènes* ou *maniaques-dépressifs*, ne paraissent guère encourageants : lorsque la dissociation endo-psychique est trop avancée, que le contact n'existe presque plus, que toute l'organisation psychique du malade est assez profondément altérée, les effets d'une intervention psycho-chirurgicale deviennent à peu près imprévisibles : certaines améliorations temporaires peuvent donner le change, le malade peut être calmé extérieurement, les phases de manie et de dépression peuvent être provisoirement espacées ou inversées : tout cela risque fort de masquer une déchéance accrue, une baisse grave du niveau humain (cas nos 4, 24, 30, 35, 41 : cf. tableau III, page suivante). La leucotomie pourrait peut-être alors mériter vraiment les reproches qui lui ont été adressés de divers côtés.

Avant d'en arriver aux résultats observés, disons encore un mot de la technique opératoire et des divers types d'intervention utilisés pour nos malades.

TABLEAU III : Contre-indications de la leucotomie.

A. Schizophrénie.		
nº 24 célibataire (femme) 34 ans	leucotomie bilatérale[1]	aggravation du mal
nº 30 jeune fille 17 ans	L.U.D.	prend une forme hypocondriaque grave...
nº 35 étudiant, 25 ans	lobectomie droite[1]	sans changement
B. Psychose maniaque - dépressive. (Forme cyclique)		
nº 4 employé, père de famille, 33 ans	L.U.D.	rechute après 2 mois
nº 41 commerçant, 43 ans	L.U.D.	aggravation
nº 27 femme de 36 ans	leucotomie bilatérale[1]	de stuporeuse, devient maniaque, puis retombe
C. Mélancolie (Etat grave).		
nº 16 ouvrier, 50 ans	leuco. bilat.[1]	rechute rapide
nº 68 employée, 32 ans	L.U.D.	id.
D. Obsessions invétérées et Hypocondrie grave.		
nº 45 femme mariée, 26 ans	L.U.D.	on doit l'interner
nº 28 jeune femme de 25 ans	L.U.D.	devient «frontale»[2], hypomaniaque, mais ses «douleurs» continuent
nº 49 employée de 38 ans	L.U.D.	sans changement

(N.B. — La malade nº 28 était considérée comme une phobique presque délirante.)

1. Voir plus loin Tableau IV, p. 114.
2. Voir le Lexique, en Appendice, au mot FRONTAL (Syndrome).

Un petit nombre d'entre eux seulement a subi une *leucotomie bilatérale,* cette intervention entraînant souvent des réactions psychologiques pénibles ou gênantes : confusion mentale post-opératoire, désorientation dans l'espace et dans le temps, tendance à la « frontalisation », à l'excitation, à l'érotisme, au manque de contrôle de soi, voire à une certaine fuite des idées, au puérilisme, à l'insouciance en ce qui concerne l'avenir, etc... Cela ne signifie pas que l'on n'obtienne pas de bons résultats (cf. cas nº 15), mais ces résultats paraissent pouvoir être obtenus le plus souvent par une intervention unilatérale, qui n'entraîne généralement pas les mêmes troubles psychiques.

L'intervention consiste, on le sait, à sectionner à la faveur d'un trou de trépan pratiqué latéralement et au moyen d'un « leucotome », une partie des voies d'association entre le lobe préfontal et le reste du cerveau ; plusieurs de ces voies sont touchées, notamment les liaisons fronto-thalamiques, partant des zones 9, 10 et 46 de Brodmann et rejoignant la région antéro-interne du thalamus. L'opération se fait généralement sous anesthésie locale, le trou de trépan étant pratiqué le plus souvent à 3 cm. en arrière du bord externe de l'orbite et à 6 cm. au-dessus de l'arcade zygomatique. La section de leucotomie est faite au moyen d'une aiguille de Cushing, enfoncée dans le plan frontal à 5 cm. de profondeur, en restant toujours à 1 cm. de la faux et en passant en avant de la corne frontale. L'aiguille est orientée vers le haut, puis retirée, remise en place et orientée vers le bas. La profondeur de l'incision est adaptée aux indications psychiatriques. Avant d'opérer, on a vérifié, au moyen de la même aiguille de Cushing, la localisation de la corne frontale (on doit passer en avant de celle-ci), la profondeur où se trouve la faux du cerveau (on doit rester à 1 cm. de celle-ci pour ne pas atteindre l'artère cérébrale antérieure), le contact dur de la fosse orbitaire, pour que la leucotomie n'empiète pas sur le lobe temporal et l'artère sylvienne (technique de Freeman et Watts).

Une telle intervention est assez peu choquante pour le malade et d'une technique relativement simple. Les résultats, que nous allons rapporter, montrent qu'elle est efficace ; elle l'est même parfois trop, et tel ou tel malade (cas nº 47 par exemple), présente des symptômes post-opératoires, qui font

songer au syndrome frontal (voir ce mot au Lexique, en Appendice).

Alors que la leucotomie est une opération aveugle, par suite des dimensions réduites du trou de trépan, la *lobectomie*[1] et la *topectomie*[1] sont des interventions « à ciel ouvert » ; elles semblent donc permettre un surcroît de précision et un meilleur contrôle des conditions opératoires. Si pourtant le plus grand nombre de nos malades ont été plutôt traités par la leucotomie, c'est que les avantages de la lobectomie et de la topectomie ne semblaient pas suffisants pour risquer le choc opératoire beaucoup plus sérieux que comportaient ces types d'intervention. (Voir, à la page suivante, le tableau des diverses techniques opératoires).

Pour autant que nous avons pu voir, les risques d'hémorrhagie ne sont pas considérables ; ils existent, sans doute, et de sérieuses précautions doivent toujours être prises pour prévenir un accident, mais, si elles le sont, un tel accident reste très rare, et nous ne connaissons qu'un cas (qui ne figure pas parmi les 69 cités ci-dessus), où, par suite d'une malformation cérébrale, le malade a succombé quelques heures après son opération.

Ayant ainsi précisé tant les indications de la leucotomie que les conditions opératoires dans lesquelles nos malades ont été soignés, nous pouvons désormais dégager les résultats obtenus, du moins dans les limites de notre travail, c'est-à-dire en nous maintenant principalement sur le terrain de l'affectivité.

Nous nous en tenons aux résultats de l'intervention, tels qu'ils apparaissent chez les sujets anxieux traités par la leucotomie : seule, la comparaison entre la personnalité antérieure et ses possibilités psychiques (spirituelles, intellectuelles, affectives, sociales) d'une part, et, de l'autre, le nouveau comportement, les nouvelles attitudes, permettra de porter un jugement, sinon définitif, du moins sérieux, sur les effets de l'opération.

Mais aussi, prétendre formuler un pronostic, fût-il appuyé sur des tests précis, avant d'avoir rendu le malade à sa vie normale (avec les aménagements nécessaires) et avant de l'avoir vu réagir à longueur de journées, voire de mois ou

1. Voir notre Lexique, en Appendice, pour les définitions techniques.

TABLEAU IV : Divers types d'intervention.

A. Leucotomie préfrontale : 54 cas, dont 46 pour anxiété.
(nous reviendrons sur les résultats).

(cas nos 1-3, 5-13, 19-20, 22, 25, 26, 33, 34, 37-40, 42-44, 46-48, 50, 51, 53-67 et 69, pour anxiété ;
et 4, 28, 30, 41, 45, 49, 68 : cf. tableau III, p. 111).

B. Lobectomies et Topectomies : 8 cas.

nº 17 institutrice 31 ans	dépression à tendance délirante	lobectomie droite	succès (2 ans ap.)
nº 18 femme de 49 ans	névrose anxieuse (hypocondriaque)	id.	id.
nº 21 femme de 64 ans	dépression anxieuse	id.	id. (1 an ap.)
nº 23 femme de 42 ans	« revendicatrice » (post-méningitique)	id.	améliorée
nº 29 femme de 52 ans	dépression anxieuse (syndrome thalamique)	topectomie droite	l'anxiété disparaît
nº 32 mère de famille 54 ans	névrose anxieuse	lobectomie droite	va bien (3 ans ap.)

nº 35 : voir tableau III, p. 111 : Schizophrénie.

nº 36 mère de famille 37 ans	phobies anxieuses	lobectomie gauche[1]	id.

C. Leucotomies bilatérales : 7 cas.

nº 14	ouvrier, 58 a.	anxiété mélancolique (hypocondrie)	va bien (4 ans ap.)
nº 15	jeune fille, 22 ans	obsessions	id. (3 ans ap.)

nos 16, 24 et 27 : sujets psychotiques : cf. tableau III, p. 111.

nº 31	officier, 28 a.	psychasthénique et *toxicomane*	se croit guéri ne peut rien faire (1 an ap.)
nº 52	employée, 25 ans	névrose obsessionnelle (très anxieuse)	5 ans ap. : agressive, indécise, versatile

1. Malade gauchère.

d'années, risque fort d'être un leurre. Le patient passe toujours par une série d'étapes transitoires plus ou moins longues et l'évolution de son psychisme peut se poursuivre fort longtemps après l'intervention.

Immédiatement après l'opération, on remarque souvent une certaine excitation : loquacité, émotivité un peu puérile, insouciance, altérations du sentiment de la durée vécue ou désorientation dans l'espace ; le sujet se lève au milieu de la nuit croyant celle-ci largement terminée ; il ne se reconnaît plus dans sa propre chambre, etc... Mais ces symptômes sont loin d'être constants et de nombreux malades les ignorent.

Puis se fait peu à peu, non sans quelques heurts, à l'occasion de telle responsabilité à prendre, de tel milieu familial ou professionnel moins compréhensif..., la réorganisation de la personnalité et l'élaboration de la nouvelle synthèse psychique. C'est alors qu'un rôle capital est dévolu à la *volonté* même du patient : suivant qu'il est animé par un idéal plus ou moins élevé, plus ou moins altruiste, suivant qu'il sait être plus ou moins exigeant pour lui-même, il aura plus ou moins de chances de sortir de cette crise (car c'en est une), non seulement plus ou moins intact, mais vraiment amélioré, ou, au contraire, détérioré. L'affectivité peut alors s'équilibrer, le malade peut *sentir la durée*, jouir du présent ; il devient plus présent à son entourage, s'ouvre à autrui ; il se sent libre intérieurement, la « vigilance anxieuse » a disparu : il peut vivre.

C'est au cours de cette délicate période que le médecin devra suivre avec une particulière attention l'évolution psychique de son malade, lui prodiguer les conseils les plus judicieux, orienter, au besoin, ses choix, et surtout l'encourager à prendre ses responsabilités et l'aider à s'ouvrir à la vie : il s'agit là d'une véritable psycho-thérapie, qui requiert toute la compétence psychologique et tout le tact de celui qui la pratique. Nous avons vu plus haut que ces exigences ont conduit certains praticiens à ouvrir des centres spéciaux de rééducation pour lobotomisés ; les malades que nous avons examinés vivaient, au contraire, dans leur milieu naturel, tout en voyant régulièrement leur médecin.

Au terme de cette période, la personnalité se stabilise ; dans les meilleurs cas, la composante anxieuse ne disparaît

pas complètement, mais l'angoisse ne gêne plus le sujet ; il sait alors compenser, et même intégrer ces restes d'inquiétude à sa vie, s'en servir pour son perfectionnement moral et spirituel, pour compatir à la souffrance d'autrui.

Telle est l'évolution ordinaire des sujets : il nous reste à en examiner de plus près quelques aspects particuliers. Nous distinguerons, pour la clarté, les cas favorables, ceux où le mieux est sensible, des cas défavorables, où s'observe le statu quo, sinon l'aggravation du mal.

1°) Les cas favorables.

Ils semblent être, heureusement, parmi les malades, dont nous avons étudié les cas, les plus nombreux.

a) Nous n'insisterons pas sur les *transformations intellectuelles*, puisque notre travail porte plus spécialement sur les modifications affectives. Disons pourtant que les changements nous paraissent minimes, bien plus, qu'il y a souvent lieu de noter un progrès. Sur 11 malades soumis aux tests, 7 voient monter leur quotient intellectuel [1], 3 seulement sont en baisse, et cette baisse est minime.

Les tests, auxquels nous nous référons ici (une adaptation française du Terman-Merrill), n'ont pu être administrés d'une façon assez systématique pour que nous puissions leur accorder une valeur absolue. Mais il est possible, si l'on compare les résultats obtenus avec ceux d'autres auteurs, dont les travaux psychométriques sont statistiquement plus fondés, de discerner certaines modifications discrètes dans le comportement intellectuel des sujets.

La capacité d'abstraction semble, chez plusieurs, en légère baisse, il leur devient plus difficile de se représenter et de définir abstraitement les objets. La mémoire mécanique (chiffres ou mots à répéter, etc...) semble aussi diminuée ; mais ce serait peut-être le lieu de rappeler ce qu'ont dit plusieurs auteurs récents sur le manque d'intérêt considéré comme facteur d'inhibition, car, dans les choses qui les intéressent, la mémoire paraît, au contraire, quelque peu améliorée. Presque tous les sujets se plaignent de distractions involontaires (« distractibility » d'A. Petrie), mais la possibilité d'atten-

1. Cf. notre Lexique, en Appendice.

tion volontaire, la rapidité de compréhension et de réflexion augmente notablement, par suite, semble-t-il, d'une plus grande liberté intérieure.

Libéré de son angoisse, en effet, le sujet peut se donner davantage à une tâche, se concentrer, gagner en objectivité, agir plus vite, sans s'embarrasser de vaines hésitations. Il est vrai aussi que, chez plusieurs, on dénote une tendance à se contenter des solutions de facilité, une perte dans l'exactitude et la persévérance : le sujet s'arrête au détail concret, ne cherche pas spontanément la vue d'ensemble, se satisfait à bon compte. Mais ces légers déficits semblent largement compensés par la possibilité accrue de décision rapide et l'aisance de la conduite en présence de la tâche à accomplir.

Certaines épreuves mettent en jeu des fonctions d'initiative, l'aptitude à agir selon un plan prévu d'avance, etc... Ce sont, par exemple, les labyrinthes de Porteus, l'épreuve de « la balle au champ » du Terman-Merrill, le « test de la ligne » du Prof. De Greeff : le sujet doit saisir, dans un enchevêtrement de lignes, les issues possibles ; il doit prévoir un mouvement fictif, qui lui permettra d'en sortir : attention concentrée et persévérance sont requises pour la réussite, ainsi que la capacité à prévoir les conséquences de ses choix. Or, il ne semble pas qu'on puisse remarquer de perte notable dans ces divers tests ; le sujet va parfois un peu trop vite ; l'auto-critique ne l'inhibe plus, mais les résultats restent, en général, satisfaisants.

b) Ces dernières remarques nous amènent à aborder l'aspect *affectif* des modifications post-leucotomiques.

Déjà, le comportement du sujet au cours des épreuves est, nous venons de le voir, fort révélateur. Avant l'intervention, on notait l'attente anxieuse, la voix basse et mal assurée, l'hésitation, l'auto-critique exagérée, la demande explicite ou implicite d'encouragements, l'attention difficile parce que trop scrupuleuse et trop tendue, la richesse affective, mais inhibée, paralysée par l'angoisse. Après, décision et rapidité des réponses, auto-critique ramenée à des proportions plus normales, parfois fatigabilité accrue, distractibilité, difficulté à se concentrer longtemps, semblent être les traits saillants, mais aussi souplesse et spontanéité, interprétations plus vivantes, plus colorées, participation affective facilitée avec l'entourage, etc...

Les possibilités d'*adaptation à la durée et à l'avenir* paraissent, elles aussi, notablement accrues ; les sujets savent faire des projets d'avenir et les réaliser ; ils savent donc déborder les limites d'un présent restreint et s'engager concrètement dans une action. Le sens moral, la maîtrise de soi, le souci d'effort personnel, le sens des responsabilités ne paraissent pas touchés, une fois passée la première période, assez courte, d'euphorie. Tel prêtre, que nous avons examiné, se laissait un peu vivre, immédiatement après l'opération, mais reprenait bientôt son ministère paroissial et s'en acquittait fort bien, malgré les soucis et les préoccupations que comportait un tel ministère[1].

La *volonté* semble même améliorée, non qu'elle ait changé en elle-même, mais parce que, d'inhibée qu'elle était auparavant, elle devient plus libre de s'exercer et gagne en influence sur les divers actes de la vie concrète. Les projets sont moins idéalistes, moins fantaisistes, plus raisonnables et le malade sait les faire peu à peu passer sur le plan de la réalisation. L'anxiété ne disparaît pas entièrement et le souci de bien faire demeure, mais, malgré certaines rechutes sans gravité, la vie familiale et professionnelle redevient normale : le sujet, devant ses difficultés extérieures et intérieures, devient plus détaché, plus objectif : il se trouble moins et moins longtemps.

Ne nous étonnons pas trop de constater que les malades, alors qu'ils restent à peu près identiques à eux-mêmes sur le plan intellectuel, se trouvent si profondément changés sur le plan affectif.

Il nous semble, en effet, d'après nos propres constatations, que ce sont bien des processus d'intégration et de régulation affectives, qui, bien plus que l'intelligence abstraite et conceptuelle, mettent en œuvre les énergies foncières de l'être humain, lui permettant ainsi de s'ouvrir vraiment à ce qui l'entoure, de s'y plonger, de s'en pénétrer, en vue d'une action efficace, avec un authentique sens du réel et une véritable compréhension des situations et des personnes. Tout cela comporte amour et don de soi, en même temps qu'initiative, décision et effort volontaire. Nous avons vu un sujet « fron-

1. Ce sujet (cas n° 12) est, par la suite, décédé accidentellement, alors que son état s'était grandement amélioré.

tal », dont le Q.I.[1] dépassait 120 au Terman, mais qui faisait la ruine de sa famille : il avait perdu tout désir, toute envie de se servir efficacement de son intelligence ; chose plus grave, il avait cessé de *comprendre* une partie du réel, parce qu'il était, par sa maladie, désinséré affectivement de ce réel et que son intelligence ne « mordait » plus sur la réalité concrète, surtout d'ordre affectif (parents, femme, enfants, amis...). La dissociation affectivo-rationnelle, qui reste discrète, voire inapparente, dans les cas que nous étudions ici, était chez lui totalement consommée. La leucotomie doit sans doute dégager quelque peu l'intelligence des troubles affectifs qui la paralysent ; encore faut-il qu'elle ne soit pas complètement isolée de l'affectivité, sous peine de catastrophes.

L'étude de quelques cas défavorables, que nous abordons maintenant, nous permettra de souligner ce danger, évitable, certes, mais toujours menaçant.

2°) Les cas défavorables.

Nous avons déjà cité plusieurs de ces cas à propos des contre-indications et des divers types d'interventions. Malgré les précautions prises, il arrive qu'on « libère » une personnalité psychotique ou perverse, que dissimulait jusqu'alors les symptômes anxieux ; et le trouble (ou la perversion) peut n'apparaître qu'après un laps de temps considérable. Mais de tels cas rentrent dans le cadre des contre-indications décrites plus haut ; nous n'avons donc pas à y insister ici.

Malheureusement, il existe, même en dehors de ces cas, des réactions individuelles à l'opération, qui ne se laissent pas toujours prévoir facilement et qui compromettent la guérison du malade : on assiste alors à des altérations regrettables du sens de la durée et de l'affectivité.

a) *Altération de la durée vécue.*

Elle est beaucoup plus notable et plus durable que dans les cas favorables, comme il fallait s'y attendre. Ainsi, une vieille scrupuleuse de 64 ans (cas n° 33) ne s'occupe plus, après son opération, que du présent. Un garçon de 20 ans

1. Voir Lexique, en Appendice.

déclare ne jamais s'ennuyer ; pour lui jours et semaines passent à une allure vertigineuse. Les journées passent même si vite, que le problème de s'occuper à quelque chose ne se pose même plus ; incapable de donner vraiment son attention à quoi que ce soit, il est « content comme ça »... Une hypocondriaque de 25 ans (cas n° 28) voit sa personnalité s'installer dans le présent, n'a plus aucune angoisse, aucun souci du lendemain, ne s'inquiète plus normalement des choses. Une autre anxieuse de 64 ans, après lobectomie droite, va mieux, mais il lui arrive d'oublier le temps qui passe ; l'heure n'a plus d'importance ; et ce n'est pas simple distraction, car elle évalue plus difficilement le temps écoulé.

De tels exemples font ressortir ce que nous entendons par altération de la durée vécue et montrent jusqu'où elle peut aller : l'absence totale, ou presque, d'intérêt à la vie, du moins si l'on entend par vie, comme nous le faisons, une existence prise en main par un sujet dans un effort de continuité personnelle.

b) *Altération de l'affectivité.*

L'insouciance, que nous venons de décrire, s'accompagne facilement d'égoïsme ; et c'est ici que la personnalité préopératoire joue un rôle important. Dans plusieurs cas, l'opération a libéré des personnalités d'enfants gâtés, que l'angoisse aiguillonnait un peu, mais qui, débarrassées de leur anxiété, se laissent vivre et se font soigner par les autres. Agressives, parfois, ces malades n'ont jamais tort, ne songent plus à inhiber leurs réactions, qui surgissent immédiatement, de façon impulsive, en présence de l'excitant, événement ou personne. De là cette brutalité d'expression, baptisée franchise, qui se soucie fort peu des nuances ou des convenances. Les contacts sont, en un sens, facilités, car leur expansivité leur fait rechercher la compagnie, mais ces contacts deviennent superficiels, et le fait que ces sujets sont constamment sollicités par l'extérieur, ne les rend pas plus perméables, au contraire, aux influences d'autrui : ils vivent en surface.

Même dans des cas plus bénins, on constate un certain laisser-aller, ou du moins une moindre énergie, accompagnée d'un accroissement d'impulsivité. Oubli de soi, sacrifices, projets à longue échéance réclamant de la ténacité ne s'en trouvent pas favorisés.

Si, avant l'intervention, le malade, paralysé par l'angoisse et terrorisé par ses perspectives d'avenir, hésitait à s'engager dans la vie, il ne voit plus, après, pourquoi il s'engagerait : « à chaque jour suffit sa peine »... Tel cet ouvrier, qui, sitôt sorti de clinique, se hâte de se faire pensionner, s'occupe un peu de son jardin et ne cherche plus rien d'autre (cas nº 6).

Si, dans les cas favorables, l'on peut considérer comme un bien que se ralentisse quelque peu la course hâtive de l'anxieux, et une certaine détente qui lui permet de s'ouvrir paisiblement aux joies de la vie, comme cet étudiant (cas nº 61), dont l'opération a sauvé à la fois la vie affective (il allait rompre ses fiançailles) et professionnelle (il allait échouer à son dernier examen), il faut bien reconnaître que les conséquences d'une telle détente, dans les cas défavorables, risquent d'être fort sérieuses.

La continuité du moi dans le temps (self-continuity de Robinson et Freeman), qualité qui porte l'individu à reconnaître sa responsabilité dans ses actes passés et à venir, tend à disparaître. Mais on peut constater un étroit parallélisme entre ce sens de la durée personnelle et l'attitude affective envers autrui. Dans la mesure où l'instant présent prime la durée, dans cette même mesure, le contact avec l'entourage s'enferme dans le superficiel ; de part et d'autre, c'est le règne de l'immédiat et de l'éphémère. Le malade, même et surtout s'il se croit alors guéri, est désormais un être qui, ayant perdu, totalement ou en partie, la maîtrise de sa propre destinée, ne sait plus se donner à autrui : des expressions comme se donner, s'engager, se sacrifier, prendre ses responbilités..., n'éveillent plus en lui aucun écho, ou, du moins, évoquent des réalités psychiques qui lui sont devenues comme étrangères.

Savoir être fidèle à un amour ou à une amitié demande incontestablement un dépassement de l'instant présent, en même temps qu'un dépassement des attitudes subjectives et égocentriques : une intervention psycho-chirurgicale maladroite ou excessive peut parfois, avouons-le, rendre ce dépassement psychologiquement impossible, et c'est là, est-il besoin de le souligner, une constatation d'une extrême gravité. A la limite, le leucotomisé ressemblerait à certains maniaques d'asile : ceux-ci vous accablent de protestations d'amitié, se déclarent enchantés de vous voir, croient immédiatement

comprendre leur interlocuteur, mais n'écoutent aucune des paroles qu'on pourrait être tenté de placer, comprennent tout de travers, oublient, l'instant d'après, qu'ils étaient en train de vous parler, toujours entraînés malgré eux par la marée de leurs impressions momentanées. Caricature, certes, mais qui, comme toute caricature, souligne les traits saillants : elle nous montre ici que l'accroissement d'extraversion, souligné par de nombreux auteurs et par nous-même, ne signifie nullement une affectivité plus riche, mais seulement une *possibilité* de contact, ce contact ayant la valeur de la personnalité elle-même ; et un être superficiel ou superficialisé ne connaîtra jamais les contacts affectifs profonds.

3°) Quelques réflexions.

« Le lobe frontal, écrivait naguère le Professeur De Greeff, indépendamment de sa signification intellectuelle, nous paraît jouer un rôle important dans la *durée* : il relie l'homme à la durée, et, en ce sens, il organise l'angoisse. Il relie également l'homme à autrui et il semble qu'il soit nécessaire à l'existence d'autrui dans notre psychisme... Après la leucotomie, *le temps perd une certaine valeur* [1] ; la *durée est moins typiquement présente dans le psychisme*. Le malade qui, auparavant, ne vivait jamais dans le présent, mais se comportait en fonction de l'avenir plus ou moins éloigné, détruisant ainsi sa propre vie, peut vivre dans l'actuel... Peu à peu, mais très lentement, il retrouve l'aptitude à *sentir couler la durée*... Là aussi, la réussite est toujours bien près de l'échec : un peu trop, et l'avenir cesse d'exister en tant que valeur réelle nécessitant qu'on s'y adapte. L'avenir proche devient abstrait, virtuel, comme l'est pour nous l'époque où le soleil nous cuira ou se refroidira... (Dans les cas défavorables), l'avenir cesse de plus en plus d'exister. La durée, en tant que vécue, en tant que réalité à laquelle il faut s'adapter, disparaît totalement, ou... est atténuée à un point tel qu'elle n'inquiète plus le malade suffisamment pour qu'il pense au lendemain. Le sujet promet tout ce qu'on veut, ne souffre pas de rester des jours et des mois inerte et vidé, n'a aucune représentation du temps qui s'écoule... » [2].

Les observations que nous avons sommairement rapportées dans les pages précédentes montrent, croyons-nous, à quel

1. Ici et plus loin, c'est nous qui soulignons.
2. « Leucotomie préfrontale », a.c., pp. 372-374.

point ces lignes sont justifiées. Nous voudrions seulement proposer ici quelques réflexions et rapprocher, à propos de quelques cas concrets, ce que nous disions des origines de l'angoisse dans notre première partie du comportement post-opératoire que nous venons de décrire brièvement.

a) *Hâte anxieuse et ambivalence affective.*

Nous ne parlons pas ici du phénomène transitoire (au moins dans les cas favorables) de la désorientation dans le temps, mais bien de cette modification psychique profonde, dans laquelle le sujet perd le sens de sa propre continuité temporelle et celui de la valeur du temps qui passe : cette conscience temporelle suppose, nous l'avons dit, que le sujet saisisse sa vie par l'intérieur, se dégage de ses impressions extérieures, et, sans se perdre pour autant, puisse sortir de son propre point de vue pour saisir celui d'autrui.

Or cette unité interne du psychisme, sur laquelle se fonde le sentiment de liberté intérieure et la possibilité des rapports normaux avec autrui, si elle risque de faire défaut au sujet leucotomisé, se trouve déjà compromise chez l'anxieux : divisé en lui-même par l'ambivalence affective, qui le mine secrètement, il se hâte sans trêve vers un impossible apaisement. Le cas, que nous rapportons ici, illustre ce fait de façon particulièrement claire.

Il s'agit d'une jeune fille de 20 ans (cas nº 3), ayant toujours été très sensible ; enfant, elle eut des terreurs nocturnes ; plus grande, elle eut des rendez-vous clandestins, vis-à-vis desquels elle adoptait une attitude ambivalente (crainte et désir). Elle avait toujours très peur que son père ne la surprenne, ce qui, de fait, arriva ; elle avait 14 ans. Mise en pension, une crainte s'empare d'elle et devient rapidement envahissante : elle craint que le temps ne passe trop vite ; sa montre elle-même ne la rassure pas ; elle vit dans l'anxiété continuelle, souffre d'insomnies, etc... Plus tard, malgré des succès mondains, elle refuse toujours de s'engager, reste instable, agressive, impulsive, tente même de se suicider... »

Nous saisissons ici, parallèlement au trouble de la durée vécue, à l'attitude vis-à-vis du temps, un problème affectif, lié à une attitude ambivalente : attrait et répulsion, désir et peur, vis-à-vis de l'amour. Et il semble bien, dans le cas présent, que les angoisses enfantines n'aient pas été étrangères

à cette évolution névrotique, sans parler de l'hérédité (grands-parents mélancoliques et mère anxieuse). La malade, d'ailleurs, rumine cette hérédité, se considère comme incurable, ce qui redouble ses angoisses et l'amène jusqu'à la tentative de suicide.

On remarquera que cette hâte perpétuelle, cette obsession du temps qui passe, a pour premier résultat d'empêcher tout engagement sérieux et d'inhiber toute activité vraiment efficace, en dépit d'une stérile agitation. Tout se passe comme si la malade se voyait constamment interdire (elle parle d'une « volonté supérieure à la sienne, qui s'est emparée de son âme ») de prendre en main, posément, son présent et d'en disposer librement en vue d'un avenir : elle veut et ne veut pas, car, au moment où sa volonté l'amènerait à prendre un parti, l'avenir, gros de menaces, lui apparaît déjà comme virtuellement présent, et ce présent lui-même se dérobe en lui apparaissant comme déjà-passé ; écartelée entre les sollicitations de ces divers moments, elle ne fait rien. Il y a donc bien contraction de la durée psychique, allant de pair avec l'ambivalence, cette contradiction intérieure, qui rend le sujet à la fois amoureux et agressif, provoquant et égocentrique, affectif et inhibé, désireux de sympathie et vivant constamment en état de défense. Tout cet ensemble, si net dans notre cas, se retrouve toujours plus ou moins dans l'anxiété grave. L'altération de la durée vécue peut parfois être moins marquée, mais, selon l'expression d'un autre malade, l'anxieux vit toujours « face à l'avenir » et gêné en cela dans ses options présentes.

b) *Stabilisation post-opératoire du temps et de l'affectivité.*

Deux mois après l'intervention, la malade, dont nous venons de rapporter le cas, est « heureuse, calme, réservée, capable d'une discipline personnelle, d'une vie régulière ; son bon sens moral est manifeste... ». L'affectivité semble donc plus équilibrée, plus réfléchie, à la fois moins anxieuse et moins agressive ; une pointe d'anxiété apparaît encore, mais la malade vit (au bon sens du terme) beaucoup plus dans le présent, sans inquiétude exagérée pour l'avenir. Se fiancer n'est plus si urgent, ce qui évite des ruptures aussi inconsidérées que les engagements antérieurs.

Un tel cas montre bien que, l'avenir n'étant plus une menace continuelle, le sujet peut à nouveau peser, accomplir et vivre à fond chacune de ses actions, en assumer pleinement la responsabilité, alors qu'auparavant le sentiment de culpabilité, qui pesait sur le psychisme, était ressenti comme imposé, non voulu, et constituait bien plutôt une entrave à la véritable responsabilité.

Dans les mauvais cas, au contraire, on supprime, avec le sens de la valeur humaine du temps, toute tension affective, mais aussi toute la portée profonde de l'action humaine, et cela par un appauvrissement grave de la vie psychique, par une rupture excessive des liens qui doivent normalement unir la sphère de la réflexion, de la décision libre, et celle de l'émotivité et des affections.

c) *Origine familiale de l'ambivalence et attitude du sujet devant la vie.*

Des difficultés familiales se trouvent fréquemment à la base des cas que nous avons étudiés : mésentente des parents, par exemple, parfois à propos du sujet lui-même, qui leur sert d'enjeu.

C'est le cas (nº 7) d'une malade de 21 ans, qui s'était toujours sentie « de trop » dans l'atmosphère familiale, et qui, dans ces sentiments, avait plus ou moins cessé de croire à la valeur de sa propre existence. Après l'intervention, l'affectivité s'améliore, mais ce n'est encore que bien timidement qu'elle essaie de se frayer sa propre route dans la vie.

Les parents d'une autre malade (cas nº 8), extrêmement sévères, l'avaient maltraitée dans son enfance.

Une réaction sado-masochiste assez nette s'en était suivie : elle se faisait souffrir en faisant souffrir les autres, en éprouvait un fort sentiment de culpabilité, et, plus tard, de l'angoisse. Ayant très *peur de l'avenir*, toute son attitude manifestait l'*ambivalence affective*, qui ruinait son équilibre psychique : crainte de perdre ses appuis affectifs (sœurs, amies...) et peur de tout contact humain ; recherche de la solitude, mais aussi celle de la sollicitude d'autrui ; hyper-sensibilité, affections excessives et exclusives, voisinant avec une hypertrophie du moi ; tous ces sentiments s'entremêlaient en elle constamment... Deux ans après l'opération, elle reprend son travail avec la volonté efficace d'arriver à quelque chose par elle-même, sans compter sur la protection d'autrui, dont elle dépendait beau-

coup trop auparavant. L'anxiété n'a pas totalement disparu, non plus que l'attitude intérieure qui la causait, mais la malade sait se dominer.

Chez une femme de 57 ans, très dépendante, pendant longtemps, de ses parents, la mort de sa mère, peu après celle de son père, aboutit à une épouvantable impression d'insécurité et à un véritable système délirant : on la traque, on la surveille, etc... (cas nº 69) : une intervention resta, dans ce cas, inefficace.

Dans le cas nº 63, le père ayant été longtemps absent, son image avait été idéalisée par la malade, alors enfant ; revenu, il se montra tyrannique, empêchant le mariage de notre sujet, etc... Une attitude très ambivalente s'ensuivit, faite à la fois de crainte et d'admiration, paralysant toute activité et tout engagement : l'intervention fut comme une libération : la malade, qui ne supportait plus aucune contrariété, aigrie et critiquant tout, se montra dès lors accueillante, gracieuse, indulgente et capable de décision personnelle.

Nous avons déjà parlé (cas nº 12), de ce prêtre de 45 ans, que la leucotomie rendit à sa paroisse : là encore, les parents étaient, sans même l'avoir voulu, responsables : un père toujours inquiet et, en même temps, très colérique, et une mère méticuleuse, « très pointilleuse » le couvaient sans cesse ; l'insécurité qu'il ressentit, dès qu'il fut seul, l'inhiba complètement et l'on dut intervenir.

Chez une autre malade, il s'agit d'un attachement excessif à la mère, à la suite de son divorce d'avec le père, de caractère difficile (cas nº 13) : ce qui rendit, après le mariage de notre sujet, la vie conjugale fort difficile...

Il serait facile de multiplier : hostilité mêlée d'admiration pour le père, sentiment d'infériorité vis-à-vis des frères et sœurs, enfants gâtés, trop choyés, parents cyclothymiques ou anxieux, dont les réactions manquent de mesure, etc... Ces situations bloquent ou déforment le psychisme de l'enfant, et provoquent en lui, à l'âge où sa psychologie est encore fragile, des réactions profondes, où se juxtaposent le désir d'être aimé et celui de grandir et de s'émanciper, le besoin de sécurité et celui d'une progressive liberté, la peur d'être étouffé et celle d'être délaissé, et, de là, tout un ensemble de mécanismes instinctifs de défense, visant inconsciemment, soit à

prolonger outre mesure cette situation infantile, soit, au contraire, à manifester (ou à masquer) la révolte intime, soit enfin les deux à la fois (ambivalence).

Les conséquences, faut-il le souligner, sont graves : pour un tel sujet, l'avenir restera toujours l'inconnu menaçant, qu'il représentait pour le psychisme enfantin, ce « malheur possible qui vient empoisonner toutes les joies », selon l'expression d'un malade ; la vie adulte disparaît, tiraillée entre un passé, qui, alors qu'il devrait normalement être éliminé, continue à peser inconsciemment sur le présent, et un avenir qui se transforme en une continuelle mort imminente : pour une psychologie restée puérile et réclamant constamment des protecteurs, l'aventure humaine signifie des renoncements affectifs, que le sujet, malgré son désir, ne sait plus consentir ; et comme la vie continue, avec ses deuils, ses séparations, ses responsabilités qui isolent toujours plus ou moins, cette fuite du temps devient un cauchemar fait d'angoisse et de vague culpabilité.

Pour s'en sortir, le sujet essaiera peut-être les pratiques ou les gestes « conjuratoires », comme cette jeune employée anxieuse, qui, pour éviter les crises d'angoisse, retrouvait certains gestes, certaines attitudes, que son père, lui-même anxieux, avait utilisés jadis, avant son mariage, (cas nº 60) ; mais c'est là une nouvelle servitude, celle de l'obsession, et elle peut mener fort loin, jusqu'à l'internement... (Ce ne fut heureusement pas le cas de la jeune fille, dont nous venons de parler et que la leucotomie améliora considérablement).

Quand nous parlons d'attitudes infantiles, nous n'entendons nullement dire que ces malades ne peuvent pas être supérieurement intelligents, avoir un idéal élevé, une ferme volonté d'y tendre et d'y parvenir, une affectivité riche et fine. Ce qui est ici en cause, c'est, nous l'avons dit, le lien entre ces divers éléments, ce lien qui permet à l'intelligence et à la volonté de contrôler et de maîtriser les phénomènes affectifs, et à ceux-ci de prêter leur puissant concours aux décisions libres de la personnalité. Chacun de ces éléments s'est en effet développé à l'écart, sans être intégré dans un ensemble psychique harmonieux, et comme, de fait, ils se trouvent indissolublement unis dans une même personnalité, ils ne peuvent que se gêner, se paralyser mutuelle-

ment. Si, par des efforts héroïques, le sujet arrive, dans une certaine mesure, à endiguer ses émotions et à les subordonner, malgré sa souffrance, à un idéal à la fois exigeant et tonifiant (religieux, philanthropique, familial...), il pourra peut-être compenser son angoisse. Mais de nombreux malades ne sauraient fournir un tel effort : on intervient donc pour leur permettre une existence où les vibrations de l'affectivité sont quelque peu réduites, afin de permettre une collaboration pacifique de celle-ci avec les facultés supérieures : le sujet pourra dès lors vivre au présent, et non dans un éventuel passé (« si j'avais... ») ou un éventuel futur (« s'il arrivait que... »).

L'opération va quelquefois trop loin et, même si l'intelligence, la mémoire, etc... restent bonnes, l'affectivité peut devenir plus superficielle, trouver à s'épanouir dans l'instant qui passe, sans être suffisamment alertée par les choix qui engagent toute l'existence, comme ce fut le cas, après leucotomie bilatérale, pour une malade qui manque ainsi plusieurs projets de mariage (cas n° 52). Mais ce résultat regrettable est évitable, et il nous renseigne à sa manière sur les processus psychologiques mis en œuvre par l'intervention.

Affectivité plus superficielle, égocentrique par insouciance, est donc le corollaire d'un manque d'engagement dans la durée ; et, à l'inverse, la profondeur de l'affectivité, sa prise en charge par une volonté réfléchie, son intégration dans l'ensemble du psychisme, sont les conditions normalement indispensables pour que le sujet humain se sente vraiment responsable de son passé et de son avenir, les assume l'un et l'autre dans son action présente.

Que cette intégration ne se fasse pas normalement, et nous avons la double déviation possible : par excès, passé et avenir devenant tyranniques et absorbant en quelque sorte le présent : c'est l'anxiété ; par défaut, l'instant présent bouchant, à une affectivité trop spontanée, trop primaire, la vue de l'avenir et chassant le souci du passé, et c'est l'« euphorie » qui suit une leucotomie excessive ou pratiquée sur une personnalité déjà trop désengagée.

Ces quelques remarques suffisent, pensons-nous, pour faire saillir le lien profond qui unit affectivité et sens de la durée, souci de sa destinée personnelle et participation sympathique, contact vrai avec autrui.

d) *Le point de vue moral chez le leucotomisé.*

Une conséquence importante de tout ce que nous venons de dire est la relative dépendance où se trouve le comportement éthique du malade par rapport à l'état d'intégration ou de désintégration de son affectivité dans l'ensemble du psychisme. Il s'agit là d'un point capital pour apprécier le succès *réel* d'une intervention comme la leucotomie.

Nous avons vu que, dans les cas défavorables, la personnalité devient plus superficielle, se laisse vivre au gré des impressions passagères, réagit instinctivement, en esquivant le contrôle efficace des facultés supérieures ; il est facile, dès lors, de prévoir que le comportement moral laissera à désirer. Bien plus, perdant le sens du temps et de la continuité du moi dans la durée, c'est la notion même de responsabilité qui s'évanouit : l'avenir s'éloigne, et, avec lui, la possibilité d'un idéal de vie capable de soulever le sujet au-dessus de l'instant présent et de ses sollicitations au plan sensible.

L'expérience prouve qu'il en est bien ainsi, mais elle montre aussi que ce processus est d'autant plus grave que le sujet, avant son opération, présentait, sur le plan affectif et moral, une personnalité plus pauvre, plus égoïste, plus terre-à-terre.

Au contraire, les malades, dont la personnalité pré-opératoire était plus riche, plus ouverte aux autres, sinon en fait, du moins en tendance, plus accessible aux valeurs esthétiques ou éthiques, semblent réagir, après l'opération, pour se maintenir au même niveau.

Ceci nous amène à la deuxième catégorie de patients : ceux qui ne manifestent pas de relâchement sur le plan moral. Car il y en a, bien que cette assertion ait parfois été mise en doute.

Chez eux aussi, pourtant, un certain changement peut être décelé ; le sujet, débarrassé du poids de l'angoisse, a une certaine tendance, bien compréhensible, à jouir un peu de cette nouvelle existence qui lui est offerte. Sans abandonner son idéal moral, il montre parfois une certaine paresse pour se lever le matin (cas n° 61), pour reprendre ses occupations coutumières (cas n° 12), pour aider son entourage familial (cas n° 66), etc...

Il y avait indéniablement, dans ce dernier cas, un certain

affaiblissement de l'idéal, du moins dans ses applications concrètes. Mais ce cas, précisément, était loin d'être, du seul point de vue clinique, en tous points favorable. S'il s'agit, par contre, de cas vraiment favorables, on peut affirmer que les défaillances, légères et passagères, qui peuvent suivre immédiatement l'intervention, n'empêchent nullement une conduite morale ou un idéal religieux élevé et efficace. On doit même dire qu'il y a amélioration, dans la mesure où l'angoisse, qui privait cet idéal d'efficacité dans la vie concrète, disparaît ou s'atténue. Le cas, rapporté plus haut, de ce jeune religieux (cas n° 64), qui retourne au séminaire avec un véritable zèle apostolique, en est un exemple frappant.

On n'a peut-être pas toujours envisagé de tels cas (intervention limitée et personnalité morale assez développée), quand on a affirmé que la leucotomie produisait *toujours* une baisse *considérable* de la valeur morale. Il reste pourtant que le danger existe et qu'il est indispensable d'en tenir le plus grand compte, quand on envisage l'intervention.

CONCLUSION

Il est temps de conclure cette étude : nous voudrions, pour cela, en dégager les principaux résultats, et en tirer ensuite quelques indications, dans les limites de notre travail, sur la structure même du psychisme et sur ce que nous appellerions volontiers les infrastructures de la liberté.

Un double problème surgit dès lors, que les observations recueillies dans les pages qui précèdent doivent nous permettre de résoudre, au moins partiellement, et que soulevait, il n'est que juste de l'indiquer ici, le Souverain Pontife, dans divers discours adressés à des médecins et à des psychiatres : un problème d'ordre éthique, concernant la licéité d'interventions mettant en jeu les fondements même de la liberté humaine, et un problème d'ordre plus strictement scientifique, ou plus théorique, encore qu'il puisse avoir de sérieuses répercussions dans la pratique : il s'agit de la structure hiérarchique des diverses fonctions psychiques dans le sujet humain. Nous envisagerons successivement les deux aspects de ce double problème, l'aspect déontologique et l'aspect psychologique.

1°) *Aspect déontologique.*

Les malades dont nous avons rapporté les cas, qui ont subi de telles souffrances et accepté une intervention aussi sérieuse que la leucotomie préfrontale, sont pour nous des membres de notre communauté humaine, des frères, par conséquent, et, dans la perspective chrétienne qui est la nôtre, des enfants de Dieu : ils sont, à ce double titre, dignes de tout notre respect. Leur souffrance est psychique, mais non imaginaire, et elle nous paraît d'autant plus grave qu'elle risque de paralyser leur liberté dans son exercice extérieur normal. La névrose, rappelons-le, est une entrave au libre épanouissement des possibilités humaines sur le plan psychique. Sans doute y a-t-il des hommes et des femmes qui auront le courage d'affronter et de dominer leur souffrance en vue d'un idéal

religieux, éthique, voire artistique, et leur sacrifice sera souvent héroïque.

C'est surtout lorsqu'il s'agit de souffrances physiques, parfois terribles, comme certaines névralgies, que valent ces paroles du Professeur Prick, qui nous semblent si justes :

« Il y a, dit-il, même en dehors du plan artistique, un plan plus proprement spirituel, surtout lorsqu'il s'agit d'un malade soutenu par la foi chrétienne et croyant à la valeur rédemptrice de la souffrance unie à celle du Christ, où cette souffrance même cesse d'être considérée comme stérile et stérilisante, parce qu'elle apparaît douée, sur un plan surnaturel, d'une fécondité divine... Il est important de se rendre compte du fait que, chez certaines personnes d'une valeur spirituelle éprouvée, la souffrance prolongée de douleurs insupportables n'a pas ou presque pas d'influence sur l'intégrité de leur personnalité quant à sa structure essentielle. Dans de pareilles circonstances, il ne nous semble pas permis de faire subir à une personnalité psychique *intacte* une diminution de souffrances... surtout si l'on considère... que la faculté de souffrir fonctionne comme une des manifestations suprêmes de l'existence spécifiquement humaine. Plus précieuse encore pour un chrétien sera la considération que, dans notre perspective religieuse, la souffrance est *acceptée* comme une participation et un complément à la Passion du Christ » [1].

Ces considérations font preuve, sans nul doute, d'un idéal fort élevé et il est à souhaiter qu'elles puissent être entendues et comprises de beaucoup, tant parmi les malades que parmi les médecins. Il nous semble pourtant qu'elles ne *peuvent* pas toujours l'être : il faut, selon les termes mêmes du Professeur Prick, que la souffrance puisse être *acceptée* par une personnalité *intacte* au point de vue psychique : ce consentement libre, même s'il est donné dans d'atroces souffrances, voire dans la nuit de l'agonie, nous semble seul fonder, pour un adulte responsable, la valeur de ces souffrances elles-mêmes. Or c'est là précisément ce qui fait difficulté dans certains cas de souffrance psychique. Lorsque, par suite de déviations psycho-physiologiques, un tel consentement semble ne pouvoir être donné, lorsque l'intégrité mentale du sujet est mise en question, qu'il n'arrive plus à vivre ni à s'engager dans le présent concret, quand il commence à perdre le sens d'une

1. « La leucotomie et ses suites post-opératoires », *Cahiers Laënnec*, mars 1951, pp. 27-28.

destinée personnelle à construire, écrasé ou hypnotisé par un passé et un avenir qui mobilisent vainement toute son énergie à la poursuite de chimères, lorsque, enfin, s'avérant incapable d'un vrai choix susceptible d'engager de façon efficace son existence à venir, le malade devient une malheureuse épave, insupportable à lui-même et aux autres, nous pensons qu'on a alors le droit et le devoir d'envisager un traitement.

Ce traitement pourra, suivant les cas, être une psychothérapie, même profonde (de type psychanalytique, par exemple), s'il le faut pour liquider, dans les limites de la morale, certains conflits internes, qui, jusqu'alors, et parfois depuis la prime enfance, paralysaient la libre activité du sujet[1] ; il pourra requérir aussi des soins de nature plus physiologique, agissant sur les centres cérébraux, tels que la convulsivothérapie (électro-chocs et cardiazol), ou même la psychochirurgie.

On tentera, dans ce dernier cas, de diminuer la tension émotionnelle (Freeman et Watts), de déconnecter, dans une certaine mesure, affectivité et volonté rationnelle (Prick), non, certes, pour les séparer, mais pour en éliminer les vibrations excessives et parasitaires : on permet ainsi au sujet, plus détendu, de rétablir une hiérarchie plus raisonnable entre ses diverses émotions, de ne plus se laisser démonter par un détail, et de savoir pourtant engager toute sa vie (instinctive et émotionnelle) dans ses options les plus importantes, mais, cette fois, sous le contrôle plus efficace de la raison et de la volonté libre.

Sans doute, par la leucotomie, et c'est là un aspect de la question qu'il faudrait se garder de traiter à la légère, on limite quelque peu les possibilités psychiques *théoriques* du sujet : il est moins capable qu'avant de mesurer (parfois à perte de vue) les conséquences possibles de ses actes, mais il gagne en esprit de décision. Il sera moins profondément ému de telle réaction de son entourage, mais son contact affectif, moins troublé, se fera plus aisé ; il sera donc plus à même de participer aux sentiments d'autrui. Comme le dit encore le Professeur Prick :

« L'intervention équivaut à provoquer un certain abaissement de

1. Cf. sur ce point : BEIRNAERT, L., *L'Eglise et la Psychanalyse*, *Etudes*, Novembre 1952, pp. 229-237, et son commentaire du discours du Pape aux psychiatres, *Etudes*, juin 1953, pp. 336-364.

la personnalité humaine. Mais si, par ailleurs, on considère l'effet du point de vue d'une maladie incurable, on ne saurait se dissimuler que cette perte sensible pour la personnalité renferme une *valeur positive.* En effet, l'affaiblissement et la diminution de l'affectivité, causés par l'opération, auront comme conséquence de réduire notablement l'action pathologique de l'angoisse. Il en résulte que l'intelligence et la volonté ne sont plus, ou à un degré moindre, sous l'influence prépondérante de l'angoisse. Sans doute, la leucotomie a restreint le champ d'activité de la volonté et de l'intelligence... mais le comportement du malade lobotomisé démontre une plus grande objectivité et *une liberté accrue.* Lorsque la *véritable* personnalité humaine se présente comme enfouie davantage et d'une façon définitive sous l'action de mécanismes pathologiques, le résultat positif mis à notre portée, et qui sera une *libération* modeste, mais de qualité importante, *de la pensée abstraite, de la volonté* et d'une certaine *liberté intérieure,* compensera d'autant plus les pertes signalées »[1].

Il est trop clair que, plus que toute autre technique psychiatrique, la psycho-chirurgie exige, de la part du médecin, un respect de la personne humaine, qui puisse donner au malade toutes garanties que l'on agira pour son bien physique, psychique et spirituel. Les médecins auprès de qui nous avons nous-même travaillé, nous ont paru vraiment dignes de confiance. Dans ce domaine, comme dans tant d'autres, il existe des tâtonnements et des erreurs, aussi inévitables en psychiatrie que dans le reste de la médecine. Des échecs sont parfois enregistrés, et certains cas dont on admirait l'évolution favorable, ont déçu les espérances. Mais c'est avec un sens profond de la dignité humaine de ces malades qui viennent implorer un soulagement, que ces médecins savent prendre leurs responsabilités, et mettre leur recherche scientifique au service de ces hommes qui se confient à eux. Nous ne nions pas que, là comme ailleurs, des abus puissent se glisser, mais il ne faudrait pas que les abus constituent une entrave pour tous ceux qui, loyalement, cherchent le moyen de guérir ou de soulager leurs semblables. La leucotomie n'est pas une panacée, et nous avons suffisamment signalé les dangers qu'elle comporte, mais elle a plusieurs fois

1. Art. cit., p. 26. — Voir aussi TESSON, Eug., S.J. : « *Leucotomie et morale* », dans le même nº des *Cahiers Laënnec,* pp. 50-53, et aussi, du même auteur : *La Personne humaine et la chirurgie, Etudes*, novembre 1952, pp. 220-228.

réussi là où d'autres thérapeutiques échouaient, et, de plus, certaines techniques d'intervention permettent, nous l'avons dit, de limiter singulièrement les conséquences fâcheuses de l'opération ; elle ne doit donc pas être exclue a priori, mais bien envisagée, avec toute la prudence requise, dans les cas, où, raisonnablement, le psychiatre voit de sérieuses chances de succès, et où celui-ci ne semble pas pouvoir être obtenu autrement.

2°) *Aspect psychologique : L'unité de la personne humaine.*

Il reste, évidemment, que la leucotomie n'est nullement une opération bénigne : elle requiert de sérieuses précautions dans l'établissement du diagnostic et dans la technique opératoire. Elle met en jeu, en effet, des mécanismes à la fois délicats et importants du psychisme humain. Le Pape Pie XII mettait naguère en garde contre un esprit d'aventure, qui, prétexte de recherche scientifique, de bien commun (et même, parfois, pour ce qu'on nomme le « bien » du sujet), conduirait aux pires dégradations.

Au terme de notre enquête, les paroles du Souverain Pontife, adressées aux spécialistes du système nerveux, prennent, nous semble-t-il, tout leur relief et tout leur poids : la personne humaine, affirmait-il, a des droits intangibles sur son intégrité physique et psychique, et sa liberté est chose sacrée, comme étant la fonction la plus caractéristique de sa personnalité[1]. Et cette personnalité est elle-même une *unité structurée* de l'intérieur, unité hiérarchique de fonctions diverses, de telle sorte, par exemple, qu'il n'est pas licite d'avancer que tel ou tel instinct (l'instinct sexuel notamment) possède, en l'homme, le poste de commande, réservé aux fonctions supérieures, à la conscience, à la raison et à la volonté libre[2].

Il existe, d'ailleurs, une relation étroite entre les deux aspects de la question : l'homme est libre, ou du moins, ne peut, sur le plan psychique, exercer sa liberté, que dans la mesure où il est un, où son psychisme est ordonné, unifié : il ne se libère, en ce sens, qu'en s'unifiant. Cela suppose, en dernière analyse, une structure psychique possédant en elle-même une exigence d'unité et une tendance vers cette unité.

1. A.A.S., 16 octobre 1952, p. 783.
2. A.A.S., 25-30 mai 1953, p. 279 et suiv.

Nous avons tenté de dégager, à la lumière des faits psychiatriques, quelques-unes des infrastructures de cette personnalité humaine et de montrer leur redoutable pouvoir d'aider ou de gêner considérablement cette unification. De ces analyses, le « dominium hominis supra actum suum » et le problème de la liberté pourraient, croyons-nous, recevoir quelque lumière. Reprenons à grands traits nos conclusions.

Nous avons vu qu'en face de l'anxieux, écrasé par des perspectives d'avenir, victime d'un passé non liquidé, inhibé dans ses contacts avec autrui, se situe le sujet trop brutalement leucotomisé, vivant au gré de ses impressions, sans souci de l'avenir ni du passé, incapable de contacts autres que superficiels et passagers. Chez le premier, l'ambivalence instinctive est paralysante ; chez le second, les instincts ont tendance à se satisfaire au gré des stimulants extérieurs, sans référence au moi profond.

Nous parlions plus haut de confronter ces données de la psychopathologie moderne avec certaines conceptions scolastiques : sans doute, une bonne partie de ces dernières est-elle désormais rendue caduque par les progrès de la physiologie et ceux de la phénoménologie contemporaines. Mais ne serait-il pas possible de retrouver, sous d'autres vocables, ce que saint Thomas d'Aquin, à la suite d'Aristote, nommait les *sens internes*, et de constater dès lors que ceux-ci doivent, dans les altérations de la personnalité, jouer un rôle important ?

La *mémoire*, surtout, à condition de la concevoir de façon plus dynamique, comme le « *sens* » de la durée vécue, de la permanence dans les changements imposés par la vie, l'*imagination*, si prompte à appréhender l'avenir et si puissante, par là même, sur l'« *appétit sensible* », et même ce sens de l'utile et du nuisible, intermédiaire entre la raison et la sensibilité, que les anciens appelaient la *vis cogitativa*, tout cela, chez l'anxieux comme chez le *frontal*, se trouve déréglé. Hypertrophie, chez l'anxieux, de la puissance imaginative, affaiblie chez le leucotomisé, dysfonctionnement de cette « *vis cogitativa* », devenue incapable d'adapter les impératifs supérieurs à l'action dans le monde sensible, trouble de la mémoire, où l'évocation spontanée remplace trop souvent, chez l'anxieux, le souvenir volontaire et contrôlé, alors que le leucotomisé perd, dans les cas extrêmes, la capacité de situer dans le temps certains événements personnels ;

tous ces troubles, déjà entrevus par les anciens auteurs, ne suffisent-ils pas pour gêner sérieusement la liberté humaine dans son activité concrète ?

Nous croyons même possible, et nous espérons le montrer dans une étude ultérieure, de découvrir dans l'œuvre même de saint Thomas, compte tenu de la diversité des points de vue, les germes d'une psycho-physiologie des passions, fondée sur le double mouvement, captatif ou conservatif et agressif, de l'*appétit naturel*. Il existe, en effet, selon lui, une double *contrariété* intrapsychique au sein de l'« *irascible* », (l'une des deux formes de l'appétit sensible), qui pourrait servir de point de départ à une ambivalence : contrariété qui n'oppose pas seulement le bien convoité et le mal redouté, mais aussi l'*accessus* et le *recessus*, la fuite et l'affrontement. La notion même de bien ardu et de mal difficile à surmonter ouvre la porte à la dualité intime que nous notions dans l'*ambivalence instinctive* ; les passions de *l'irascible*, espoir-désespoir, crainte-audace, colère, soulignent encore ce caractère ambivalent. Le psychisme anxieux nous paraît trouver son origine dans de telles oppositions, insuffisamment surmontées ou hiérarchisées. L'analyse thomiste de la crainte (parfois nommée *anxietas* ou *angustia*, quand le sujet ne voit plus aucune issue, sans perdre pourtant tout espoir d'en sortir), rejoindrait les analyses modernes de l'angoisse. Il n'est pas jusqu'à la perspective *temporelle* des passions de l'irascible, tournées vers le futur, que l'imagination tend à rendre imminent ou présent, qui ne viennent corroborer notre point de vue.

Notons pourtant que le point de vue biologique et génétique de la psychologie clinique actuelle, s'écarte assez notablement des perspectives scolastiques. Non pas que la première ramène tout au biologique : les médecins eux-mêmes sont amenés, au contraire, à découvrir « une sorte d'immersion du spirituel dans le biologique même, car l'homme est un animal qui valorise, c'est-à-dire qui assume les faits biologiques en leur conférant une *valeur* par rapport à la fin dernière » [1] : mais, ici encore, sommes-nous si loin d'Aristote et de saint Thomas affirmant que l'âme spirituelle est vraiment et par elle-même « forme du corps » ? Et ce fait

1. Cf. BAUDOUIN, *De l'Instinct à l'Esprit*, p. 305, et P. PHILIPPE DE DE LA TRINITE, dans COSSA, *Du Réflexe au Psychique*, p. 277 et ss.

capital ne risquerait-il pas plutôt d'être plus ou moins méconnu dans certaines conceptions modernes, qui soulignent parfois trop brutalement la distinction entre la mémoire pure, indépendante du corps, et la mémoire organique, purement physiologique ?

Mais c'est surtout l'aspect génétique de la psychologie actuelle, qui vaut d'être souligné. Comme tout être, l'homme doit réaliser pleinement sa *forme d'homme,* sa *nature* humaine ; il le fait par un développement progressif, qui l'amène peu à peu à cette perfection, à cette humanité achevée, qui est son idéal. Parce qu'il est une *personne,* l'homme qui, par tout un côté de lui-même, ressemble tant aux animaux inférieurs, doit pourtant prendre en main sa propre croissance, par lui-même ou par personne interposée, par celui ou ceux qui ont mission de l'élever et de la former : parents, éducateurs, éventuellement médecin. *L'animal raisonnable* ne peut ni ne doit jamais oublier que cette rationalité le distingue radicalement de tout autre animal.

Mais, du même coup, se pose inéluctablement le problème de la hiérarchie des fonctions. Déjà, au plan purement anatomique et physiologique, on a pu faire remarquer le développement, chez l'homme, des lobes frontaux, dont nous avons vu l'importance, au cours de ce travail, comme zones d'associations entre les centres instinctifs du diencéphale et les centres réceptifs et moteurs du cortex. Psychologiquement, c'est toute l'activité émotionnelle et sensible qui doit se subordonner à la volonté rationnelle. Sans doute, ontologiquement, tous les degrés inférieurs sont-ils déjà orientés vers cette volonté, faculté de la fin dernière, tendance suprême vers la pleine possession de son être propre et, finalement, vers Dieu. Mais, alors que, chez les êtres inférieurs, la subordination à la fin se fait quasi automatiquement, instinctivement, elle devient, chez l'homme, par l'intervention de l'intelligence, effort volontaire, libre, personnel.

Là est la difficulté : en vue de la fin dernière, des sacrifices sont exigés dans l'immédiat ; des choix se présentent, nécessitant le renoncement à certaines satisfactions... Le « petit d'homme », dont, au début de son existence, les réflexes sont si semblables à ceux de l'animal, doit devenir homme au sens plein. Le temps et l'éducation interviennent, pour aboutir à une parfaite unification de toutes les ten-

dances, gage et condition de la liberté épanouie de l'adulte.

C'est alors aussi que l'éducation, plus ou moins inconsciemment, peut défaillir : l'angoisse apparaîtra parfois, signalant le défaut interne, et l'avenir, qui devait attirer comme un idéal, s'assombrit de couleurs menaçantes, tandis que le passé, où quelque chose a été manqué, se teinte de culpabilité ; manquant d'unité, l'être se sent instable, son présent se dérobe sous ses pas. On a décrit toutes les déviations auxquelles un tel état de choses peut entraîner l'être humain[1]. Mais cela même est-il si loin de saint Thomas qui notait, brièvement il est vrai, que notre volonté n'a jamais, sur les passions de l'âme, qu'un pouvoir politique, mettant en œuvre notamment la suggestion imaginative ? [2].

La psychologie clinique retrouve donc, sous un nouveau jour, la *philosophia perennis*. Il est à souhaiter que ce rapprochement la garde des erreurs et des excès : c'est la destinée de la personne humaine qui se joue entre ses mains. Les meilleurs, parmi les psychiatres, ne semblent heureusement pas portés à l'oublier et de nombreux travaux témoignent déjà de ces préoccupations[3].

C'est qu'en effet, au delà de tel ou tel malade, nous touchons aux plus graves problèmes de l'humanité et de son destin : ces instincts de mort, par exemple, ce dérèglement des passions, si universel et si précoce, que représentent-ils dans l'histoire humaine ? Le Dr Hesnard en appelait à un sentiment de culpabilité inhérent à toute névrose : la perturbation fonctionnelle, qui semble en être l'origine, et qui se colore, même chez le tout jeune enfant, de cette nuance de faute à réparer, nous inviterait-elle à remonter jusqu'à une source plus lointaine et à suivre Kierkegaard, qui, dans « le Concept d'Angoisse », prétend nous montrer la trace du péché originel ? Nous quittons ici le terrain de la psychologie positive et c'est au théologien d'examiner la question ; il nous suffit d'avoir indiqué les dimensions du problème.

1. Voir BOUTONIER, J., *Les Défaillances de la Volonté*, 2e éd., 1951.
2. Cf., par ex., *Sum. Theol*, 1a, q.81, a.2, ad 2um et 3um, et la 2ae, q.77, a.1, c.
3. Cf., par ex. : SNOECK, A., S.J. : *L'hygiène mentale et les principes chrétiens*, Paris, 1953 ; *Moral reflections on psychiatric abreaction*, *Theological Studies*, novembre 1952, p. 173 et suiv. ; — MUNCKER, Th. *Die psychologische Grundlagen der katholischen Sittenlehre*, Düsseldorf, 1953, etc...

Nous n'avons pas à aborder ici pour elle-même la question de la moralité de l'acte humain : lorsqu'il ne s'agit plus seulement d'idéal, mais de l'expression concrète de celui-ci dans le psychisme plus ou moins déficient ou plus ou moins normal de tel individu, elle exige les études convergentes du philosophe, du moraliste et du psychoclinicien, auxquels il faut ajouter, dans l'Eglise, le théologien, le directeur de conscience et le confesseur. Ici encore, certains travaux éclairent déjà quelque peu la route[1].

L'intégrité du psychisme humain, son unité interne, est donc, à tout point de vue, d'une importance capitale. Il ne fait pour nous aucun doute que cette continuité psychique dans le temps, cet engagement dans la durée vécue, que nous avons analysés à partir de ces morbides, si elle exprime vraiment, selon l'expression de M. Forest, un « consentement à l'être », une acceptation libre et volontaire de la destinée humaine, ne soit, avec l'ouverture à autrui, la participation sympathique, le don de soi, un des éléments majeurs de cette intégrité. Pourrions-nous mieux décrire cette paix du psychisme humain, vers laquelle aspirent nos malades, qu'en citant ces lignes de saint Augustin, qui montre l'homme, totalement ordonné et intérieurement unifié, transfiguré dans la lumière du Fils de Dieu incarné :

« Ils ont fait la paix en eux-mêmes, ceux qui, ayant ordonné et soumis à la raison, c'est-à-dire à l'intelligence et à l'esprit, tous les mouvements de leur âme, et ayant dompté les désirs charnels, deviennent eux-mêmes le royaume de Dieu, en qui tout est tellement en ordre, que ce qu'il y a en l'homme de premier et de plus excellent, commande à tout le reste sans rencontrer de résistance de la part de ce qui nous est commun avec les bêtes, et que cela même qu'il y a en nous de plus excellent, l'esprit et la raison, se soumette encore à Celui qui les domine, La Vérité elle-même, Le Fils Unique de Dieu »[2].

Jean-François CATALAN
Vals-près-Le Puy.

1. Cf. ODIER, *Les deux sources...*, op. cit. ; cf. aussi CAFFERATA : « La estrutura de la responsabilidad moral... », *Ciencia y Fe*, nº 23 (Thèse de l'Université Grégorienne en 1950).
2. *De Sermone Domini in monte*, lib. I, c. II, nº 9, P.L., 34, c. 1233.

APPENDICE

PETIT LEXIQUE
de quelques mots ou expressions techniques[1].

CORTEX CÉRÉBRAL — Revêtement de substance grise (constitué par des cellules nerveuses et des fibres sans myéline), qui, plus ou moins plissé, constitue la partie la plus externe du manteau cérébral. (Syn. : écorce cérébrale.)

DIENCÉPHALE — Région de la base du cerveau, comprenant le thalamus et l'hypothalamus (voir ces mots), et considérée comme le centre de la vie émotionnelle et végétative.

EFFET DE MASSE — Dans la théorie de l'*équipotentialité cérébrale* de LASHLEY, il est admis que, dans une aire donnée (assez large) du cerveau, chacune des parties de cette aire peut accomplir individuellement n'importe laquelle des fonctions de l'aire entière, mais avec un rendement diminué (thèse de la non-spécificité de ces parties). Une intervention chirurgicale influera donc plus par la quantité (la masse) sectionnée, que par sa localisation en tel ou tel point ; d'où ce nom d'effet de masse.

FRONTAL (SYNDROME) — Ensemble des symptômes révélant une altération (tumeur...) des lobes préfrontaux : euphorie, instabilité émotionnelle, érotisme, puérilisme, fuite des idées, amnésies, etc.

1. Nous nous inspirons, pour la plupart de ces définitions, du *Vocabulaire de la Psychologie,* de PIERON (Paris, P.U.F., 1951), et du *Manuel alphabétique de Psychiatrie...,* de POROT (ib. 1952).

Frustration	Condition d'un organisme qui rencontre un obstacle plus ou moins insurmontable, extérieur ou intérieur, à la satisfaction d'un besoin.
Hypocondrie	Affection mentale caractérisée par des préoccupations obsédantes concernant l'état de santé du sujet lui-même. En proie à des sensations subjectives pénibles, il a tendance à les attribuer à des troubles organiques inexistants et à solliciter des soins continuels.
Hypothalamus	Région du plancher du 3e ventricule et zone de passage vers le télencéphale (hémisphères cérébraux). Cette région, où se situe l'hypophyse (glande en étroites relations avec tout le système nerveux et hormonal), joue un rôle important dans de nombreuses régulations, en particulier dans le domaine des activités instinctives et de l'affectivité.
Leptosome	Type morphologique de Kretschmer, synonyme d'asthénique (chez le même auteur), longiligne à thorax étriqué, aux membres longs et fragiles, non enclin à l'obésité, au crâne allongé, à la face ovoïde, au profil anguleux, avec tendance à la *schizothymie* (voir ce mot).
Leucotomie	Incision chirurgicale pratiquée dans un lobe des hémisphères cérébraux, et qui sectionne, dans la substance blanche, des faisceaux d'association avec des centres affectifs diencéphaliques. (Syn. : lobotomie.)
Lobotomie	Nous prenons ici ce mot comme synonyme de leucotomie (voir ce mot).

Lobectomie — Ablation chirurgicale d'un lobe des hémisphères cérébraux, généralement le lobe préfontal, unilatéralement ou bilatéralement.

Manie — Syndrome mental caractérisé par une exaltation euphorique de l'humeur (hyperthymie), une excitation psychique avec hyperactivité, insomnie... et, parfois, une agitation motrice plus ou moins accentuée. Tous les degrés peuvent s'observer entre l'*hypomanie* et l'agitation ou même la *fureur* maniaque.

Mélancolie — Affection mentale caractérisée par une dépression plus ou moins marquée, un sentiment d'incapacité, un dégoût de l'existence pouvant aller jusqu'au suicide, de l'anxiété et de l'insomnie, parfois des idées délirantes d'auto-accusation, d'indignité, etc... Parfois en relation avec la psychose maniaque-dépressive (cyclique), parfois avec les chocs affectifs (mél. réactionnelle) ; curable par les méthodes de chocs.

Névrose — Affection mentale caractérisée par des troubles fonctionnels sans atteinte grave de la personnalité.

Niveau significatif — Expression de statistique : soit deux groupes de sujets donnés, que l'on soumet aux mêmes épreuves et dont les divers résultats sont exprimés par les deux moyennes m et m'. On dira que la différence entre ces deux moyennes atteint un niveau significatif, si l'on peut prouver par le calcul que la différence m — m' est notablement et de façon constante supérieure aux écarts qui peuvent exister entre chacune des

moyennes et les divers résultats individuels, et qu'elle ne peut, par conséquent, suivant le calcul des probabilités, être attribuée au hasard (voir plus loin « *t* »).

OBSESSION — Idée, mot ou image qui s'impose à l'esprit, indépendamment de la volonté, par le jeu spontané de l'automatisme psychologique. Les obsessions peuvent être intellectuelles (idée qu'on ne peut chasser), impulsives (acte que le malade est poussé à accomplir) ou inhibitrices (phobies).

PSYCHOSE — Nous employons ce terme pour désigner une affection mentale plus grave que la névrose, qui atteint plus profondément la personnalité, au point de rendre plus ou moins impossible le contact social.

PULSION — Tendance instinctive parcellaire, dans la théorie freudienne de la psychanalyse ; élément de cette réalité interne, origine des désirs humains, qu'est l'activité psychique non directement connaissable ou inconscient.

PYCNIQUE — Type morphologique de KRETSCHMER : rond, corpulent, membres courts, tête et visage de forme arrondie, cheveux fins et souples, tentance à la *syntonie* (voir ce mot).

QUOTIENT INTELLECTUEL (ou Q. I.) : Rapport de l'âge mental (calculé d'après des tests étalonnés) à l'âge réel (chronologique), multiplié par 100.

SCHIZOÏDIE — D'après KRETSCHMER et H. CLAUDE, constitution mentale caractérisée par

la tendance à la solitude, au repliement sur soi-même, à la rêverie, et une difficulté d'adaptation aux réalités extérieures.

SCHIZOPHRÉNIE — Affection mentale caractérisée par un relâchement des modes habituels d'association des idées, un affaiblissement de l'affectivité, un repliement sur soi-même (autisme), avec perte de contact vital avec la réalité (mot créé par BLEULER).

SCHIZOTHYME — Type psychologique de KRETSCHMER : individu renfermé, froid, qui vit en soi et pour soi (autiste), bizarre et parfois impulsif, de sensibilité vive mais heurtée. Intellectuellement analyste et abstracteur, systématique et appliqué, persévérateur. Au point de vue moteur, adroit mais aux mouvements saccadés. Son type physique est l'asthénique (leptosome, voir ce mot) ou l'athlétique. S'oppose au syntone (cyclothyme). Correspond à peu près à l'introverti de JUNG.

SYNTONE — Mot créé par BLEULER, comme correspondant à celui de cyclothyme (KRETSCHMER), pour éviter la nuance d'anomalie de ce dernier. Individu chez qui existe une harmonie de tous les sentiments ou tendances dans l'instant donné, vibrant à l'unisson avec l'entourage, sociable. Pour KRETSCHER, ce type est caractérisé par la tendance aux changements périodiques d'humeur et de sentiments ; esprit ouvert, léger, expansif, bienveillant, réaliste et réalisateur. Motricité oscillant entre la lourdeur et la mobilité extrême, don pour le rythme. Le type physique correspondant est le pyc-

nique. Opposé au schizothyme, correspond à l'*extraverti* de JUNG.

« *t* » Symbole de statistique utilisé par FISHER. Pour éprouver la signification de la différence entre 2 moyennes (v. NIVEAU SIGNIFICATIF), sur 2 groupes de sujets indépendants, on utilise la formule :

$$t = \frac{m - m'}{\sqrt{\sigma^2 \left(\frac{1}{N} + \frac{1}{N'}\right)}}$$

où σ^2 est l'estimation de la ***variance*** calculée à partir des 2 échantillons (groupes de sujets), au moyen de la formule :

$$\sigma^2 = \frac{\Sigma\,(x-m)^2 + \Sigma'\,(x-m')^2}{N + N'-2}$$

où x représente chacun des résultats individuels, m et m' les moyennes, N et N' le nombre des sujets dans chacun des 2 groupes. La racine carrée de la variance —$\sqrt{\sigma^2}$ ou σ— se nomme écart-type, en anglais Standard Deviation ou S. D.) Des tables permettent, après ces calculs, d'apprécier, avec une plus ou moins grande probabilité, si la différence des moyennes est significative ou due au hasard : on obtient ce résultat avec une probabilité P = .10 (il y a 10 chances sur 100 que le résultat soit dû au hasard), P = .05 (il n'y a que 5 chances %), P = .01 (il n'y a qu'une chance %). A. PETRIE, que nous citons dans le 3e chapitre, a utilisé les tables pour P = .05 [1].

1. D'après FAVERGE, J.M., *Méthodes statistiques en psychologie appliquée*, Paris, P.U.F., 1954.

THALAMUS — Partie centrale du diencéphale constituant un centre de relais pour les voies afférentes sensitives. On en a fait, à la suite des expériences de HEAD, CANNON et BARD, un centre affectif. Peut-être ne l'est-il que par fonction même de relais (MORGAN, LHERMITTE).

TOPECTOMIE — Résection de certaines aires corticales, faite, en principe, de façon bilatérale et systématique (DELAY).

NOUVEAUX PARALLÈLES

ENTRE SAINT AMBROISE ET PLOTIN :

Le De Jacob et vita beata et le Περὶ εὐδαιμονίας

(*Ennéade* I, IV)

Les récentes études de M. Pierre Courcelle projettent sur la physionomie de saint Ambroise un jour tout nouveau[1]. On estimait généralement que ce grand aristocrate, une fois devenu évêque de Milan de manière tout à fait inattendue, avait oublié les raffinements de sa culture libérale pour se consacrer exclusivement à l'étude des sciences sacrées ; on le considérait en particulier comme plein de méfiances à l'égard des philosophes. Mais M. Courcelle a démontré, de manière évidente, qu'Ambroise connaissait Plotin, bien plus qu'il le paraphrasait sans fausse honte dans ses sermons au peuple. Ainsi les sermons *De Isaac* sont-ils remplis de citations implicites des traités VI et VIII de la *Première Ennéade*, tandis que le *De bono mortis* s'inspire du traité VII[2].

Cette étude voudrait apporter une nouvelle pièce au dossier. Lisant à peu d'intervalle le Περὶ εὐδαιμονίας de Plotin et le *De Jacob et vita beata* d'Ambroise, j'avais d'abord été

1. P. COURCELLE, *Recherches sur les* Confessions *de saint Augustin,* Paris, de Boccard 1950. Voir aussi la recension de ce livre par W. THEILER, dans *Gnomon* XXV (1953), p. 113-141 ; L. TAORMINA, *Sant' Ambrogio e Plotino,* dans *Miscellanea di studi di Letteratura cristiana antica,* Catane, IV (1953), p. 41-85 ; P. COURCELLE, *Litiges sur la lecture des libri Platonicorum par saint Augustin,* dans *Augustiniana* IV (1953), p. 225-239.

2. P. COURCELLE, *Recherches*..., p. 106-122 et, d'une manière plus technique avec les textes grecs et latins, dans *Revue de Philologie,* LXXVI (1950), p. 31-45.

frappé par la similitude d'idées, une même tonalité dans les formules et l'utilisation des mêmes exemples. Une comparaison serrée a permis alors de déceler dans le premier livre *De Jacob et vita beata* la présence de nombreuses tournures directement tirées de Plotin. Déjà Schenkl, dans la préface à son édition critique du *De Jacob et vita beata* (C.S.E.L. XXXII, 2, p. XV-XVI) avait signalé des emprunts au *De Macchabaeis* faussement attribué à Flavius Josèphe. Plus tard, H. Dudden y voyait la trace d'ouvrages d'inspiration stoïcienne non identifiés[1]. Mais les emprunts au *De Macchabaeis* sont relativement restreints et limités aux premiers chapitres du livre I et aux derniers du livre II ; quant à ce qui paraît stoïcien dans le premier livre *De Jacob et vita beata,* il faut tout nettement le faire venir de Plotin.

Réservant pour un autre travail une comparaison détaillée des deux textes, on ne donnera ici que les parallèles avec le minimum de notes explicatives et quelques particularités philologiques).

L'ouvrage d'Ambroise débute par des considérations à propos de la souveraineté de la raison sur les passions (ch. I-III : tout ce passage dépend du *De Macc.*) ; viennent ensuite des réflexions sur la Loi, la Grâce et la liberté chrétienne (ch. IV-VI). Au ch. VII Ambroise aborde la question des obstacles extérieurs à la vie bienheureuse, et c'est ici que commencent les parallèles. La polémique de Plotin contre les aristotéliciens (§§ 1-2 début) sur la conscience et le plaisir est donc laissée de côté ; en règle générale, Ambroise néglige les discussions et ne prend que les données positives de la pensée plotinienne :

AMBROISE, *De Jacob et vita beata*, I, VII, 28, C.S.E.L. XXXII, 2, p. 21-22 :

Non enim frangitur sapiens doloribus corporis, nec uexatur incommodis, sed etiam in aerumnis beatus manet. Neque enim aduersa corporis uitae beatae munus inminuunt, neque de eius suaui-

PLOTIN, Περὶ εὐδαιμονίας *Enn* I, IV, 2, Bréhier I, p. 71, Henry Schwyzer, p. 81-82 :

1. H. DUDDEN, *The life and times of St Ambros,* Oxford Clarendon Press, 1935, tome II, p. 683.

tate aliquid delibant ; quia *non in delectatione* corporis *uitae beatitudo* est, sed in *conscientia* pura ab omni labe peccati, et in eius mente *qui cognoscit quia quod bonum est, hoc delectat*[1] etiamsi asperum sit ; quod autem indecorum, etiamsi suaue, non mulcet. Ergo *causa bene uiuendi,* non *delectatio* corporalis, sed *mentis prudentia* est, non caro quae subiecta est passioni, sed *mens* quae iudicat quia nihil melius delectat quam consiliorum honestas, et operum pulchritudo. Ea igitur beatae interpres est uitae. *Melior est enim prudentia vel ratio arbitra* passionis *quam passio, praestantiusque* quod *iudicat,* quam quod iudicio subiectum est. *Neque enim fieri potest ut ratione sit melius quod est inrationabile...*

lign. 21-23 Οὐ τοίνυν τοῖς ἡδομένοις τὸ εὖ ζῆν ὑπάρξει, ἀλλὰ τῷ γιγνώσκειν δυναμένῳ ὅτι ἡδονὴ τὸ ἀγαθόν.

23-24 Αἴτιον δὴ τοῦ εὖ ζῆν οὐχ ἡδονὴ ἔσται, ἀλλὰ τὸ κρίνειν δυνάμενον ὅτι ἡδονὴ τὸ ἀγαθόν,

25-28 Καὶ τὸ μὲν κρῖνον βέλτιον ἢ κατὰ πάθος· λόγος γὰρ ἢ νοῦς· ἡδονὴ δὲ πάθος· οὐδαμοῦ δὲ κρεῖττον ἄλογον λόγου.

Ambroise néglige aussi les discussions anti-stoïciennes : le bien est-il la vie et en quel sens faut-il prendre le mot « vie » ? (§§ 2, fin - 3). Il ne garde que les conclusions :

29, C.S.E.L., p. 22. Est ergo *beata uita in hominibus,* sed in his scilicet in quibus fuerit *perfecta uita.*
Perfecta autem uita non sensibilis ista, sed *illa rationalis* secundum *tractationem rationis* et *mentis vivacitatem*[2] ;

§ 4, l. 4-Br. p. 73-74 ; H.-S., p. 84 Ἐπειδὴ τοίνυν φαμὲν εἶναι καὶ ἐν ἀνθρώποις τὸ εὐδαιμονεῖν τοῦτο, σκεπτέον πῶς ἐστι τοῦτο. Λέγω δὲ ὧδε· ὅτι μὲν οὖν ἔχει τελείαν ζωὴν ἄνθρωπος οὐ τὴν αἰσθητικὴν μόνον ἔχων, ἀλλὰ καὶ λογισμὸν καὶ νοῦν ἀληθινόν, δῆλον καὶ ἐξ ἄλλων.

1. La traduction de Bréhier (p. 71) présente ici un contresens : « le bonheur appartient à... celui qui est capable de connaître *que le plaisir est un bien* » = ὅτι ἡδονὴ τὸ ἀγαθόν. Seul le manuscrit de Darmstadt supprime le τὸ qui autoriserait la traduction de Bréhier dans laquelle ἀγαθόν devient attribut. Ambroise traduit exactement : « qui cognoscit quia quod bonum est, hoc delectat ».

2. Ambroise explique plus haut, II 6, que « rationis tractatio » traduit le terme grec λογισμός ; « νοῦς ἀληθινός » devient « mentis vivacitatem » : on attendrait « mentis *veritatem* », mais Ambroise marque de toute manière son accord avec la thèse de Plotin qui identifie le bonheur à la vie.

in quo non est *portio hominis*, sed perfectio quae non tam est in *condicione* hominis, quam in *operatione* [1] ; haec enim *beatum facit*.

'Αλλ' ἆρα γε ὡς ἄλλος ὢν ἄλλο τοῦτο ἔχει ; Ἢ οὐδ' ἐστὶν ὅλως ἄνθρωπος μὴ οὐ καὶ τοῦτο ἢ δυνάμει ἢ ἐνεργείᾳ ἔχων, ὃν δὴ καί φαμεν εὐδαίμονα εἶναι. 'Αλλ' ὡς μέρος αὐτοῦ τοῦτο φήσομεν ἐν αὐτῷ τὸ εἶδος τῆς ζωῆς τὸ τέλειον εἶναι ;

Huic igitur uiro quid est bonum, nisi ipse sibi ? quod habet, et adest ei hoc bonum, et *causa* ei erit *futurorum bonorum* [2]...

... l. 18-20. Τούτῳ τοίνυν τί ποτ' ἐστὶ τὸ ἀγαθόν ; Ἢ αὐτὸς αὐτῷ ὅπερ ἔχει · τὸ δὲ ἐπέκεινα αἴτιον τοῦ ἐν αυτῷ καὶ ἄλλως ἀγαθόν, αὐτῷ παρὸν ἄλλως.

30, p. 23-24. *Testimonium autem* boni huius maximum, *quoniam qui habet alia non requirit. Quid enim requiret*, qui *inferiora* despiciat ? [3]. *Praestantissimo autem inhaereat*, sicut scriptum est : Ceruus amicitiae et pullus gratiarum confabuletur tibi (*Prov.* 5, 19). Amicitia autem praecedat te, et una sit tecum in omni tempore. Bona enim uirtutum amicitia, et summi boni caritas. Nihil itaque aliud quaerit perfectus ille, nisi solum et praeclarum

l. 20-23. Μαρτύριον δὲ τοῦ τοῦτο εἶναι τὸ μὴ ἄλλο ζητεῖν τὸν οὕτως ἔχοντα. Τί γὰρ ἂν καὶ ζητήσειε ; Τῶν μὲν χειρόνων οὐδέν, τῷ δὲ ἀρίστῳ σύνεστιν.

1. On notera l'adaptation ambrosienne de l'antithétique δυνάμει-ἐνεργείᾳ qui devient *conditio-operatio* : une transcription trop exacte eût trahi un emprunt au langage philosophique et n'eût pas été comprise par les auditeurs. La transposition se fait dans le sens d'une doctrine créationniste qui ne fausse pas le sens du texte original : ce n'est pas en effet par nature, en vertu de l'état dans lequel il est créé, que l'homme parvient au bonheur, mais en raison de sa conduite, de son activité morale.

2. Tout en gardant l'équivalence « causa — αἴτιον », Ambroise renverse la perspective plotinienne : le Bien suprême n'est pas ici considéré comme cause du bien de l'homme (ce qui eût été pourtant légitime), mais il en devient la récompense éternelle.

3. On remarquera ici l'exactitude de la transcription qui garde jusqu'à l'équivalence des particules grecques. D'autre part, il semble que le texte d'Ambroise ne comportait pas le τῷ introduit par Kirchoff et confirme l'esprit rude de αὑτῷ. Bréhier traduit d'après Kirchoff. La traduction exacte si audacieuse qu'elle paraisse, serait donc : « il est pour lui-même ce qu'il a ». Le bien est un *être*, non un *avoir*.

bonum... Neque uero eum tanquam angustum et inopem fastidias, quia unius boni uelut solitaria societate contentus sit. Huius enim amicitia circumdatus, plurimus erit[1]. Abundat enim *huiusmodi uiro*[2] *ad beatitudinem et ad possessionem boni* ; et ideo nihil aliud desiderat. Nihil enim quasi nouum expetit qui omnia habet. *Nihil est enim boni quod non habeat,* nec superfluis delectatur, sed *necessariis,* et eo ipso necessario quod *non sibi sed carni*[3] *adhaerenti sibi* necessarium sit ; idque *indulget* quod ab interioris hominis *proposito* non discrepet, quod faciat utrumque unum et reconciliet interiorem deo iuxta hominem atque exteriorem ut fiat in utroque unus spiritus...

1. 23 Αὐτάρκης οὖν ὁ βίος τῷ οὕτως ζωὴν ἔχοντι. Κἂν σπουδαῖος ᾖ, αὐτάρκης εἰς εὐδαιμονίαν καὶ εἰς κτῆσιν ἀγαθοῦ·

οὐδέν γὰρ ἔστιν ἀγαθὸν ὃ μὴ ἔχει.

Ἀλλ' ὃ ζητεῖ ὡς ἀναγκαῖον ζητεῖ, καὶ οὐχ αὑτῷ, ἀλλὰ τινι τῶν αὑτοῦ. Σώματι γὰρ προσηρτημένῳ ζητεῖ...

1. 29 καὶ γινώσκει ταῦτα καὶ δίδωσιν ἃ δίδωσιν οὐδὲν τῆς αὑτοῦ προαιρούμενος ζωῆς.

32, p. 24. Huius igitur propositi uir nec *dispendiis minuitur,* nec *aduersis* frangitur, nec repagulis inhibetur, nec *suorum* amissionibus *moestificatur.* Ad cuius informationem dicit Apostolus : *Nolumus* autem *ignorare* uos, fratres, de *dormientibus...* (*I Thess.* 4[4]).

§ 4, 1. 30 Οὐδ' ἐν τύχαις τοίνυν ἐναντίαις ἐλαττώσεται εἰς τὸ εὐδαιμονεῖν... ἀποθνησκόντων τε οἰκείων καὶ φίλων οἶδε τὸν θάνατον ὅ τι ἐστίν... Οἰκεῖοι δὲ καὶ προσήκοντες τοῦτο πάσχοντες κἂν λυπῶσιν, οὐκ' αὐτὸν, τὸ δ' ἐν αὐτῷ νοῦν ἔχον, οὗ τὰς λύπας οὐ δέξεται.

Ici le texte de Plotin sera suivi de plus loin. Ambroise semble mêler l'objection péripatéticienne et la réponse de Plotin. Les Aristotéliciens (§ 5) déclarent que le bonheur dont on parle n'est pas celui des dieux, d'où toute douleur est absente, mais celui des hommes en qui une partie inférieure est unie à la raison : il faut donc situer le bien sur

1. Tout le passage qui précède sur l'amour des vertus est propre à Ambroise.

2. Au lieu de « uiro » on pourrait supposer que le texte portait « uiuo ».

3. Le terme grec σῶμα est ici rendu par *caro,* comme plus haut VII 28, ce qui donne un ton paulinien aux explications d'Ambroise.

4. L'allusion à l'inéluctabilité de la mort est transposée dans un sens chrétien plus optimiste par la citation paulinienne ; pour le chrétien, la mort est la condition de l'accession à Dieu, cf. VIII 38.

les deux plans, sinon on doit rompre avec le corps. Plotin répond (§ 6) que le bonheur consiste non point à ne pas souffrir dans son corps, mais à posséder le vrai bien, le reste n'étant pas élément du bonheur. Telle est bien aussi la position d'Ambroise :

32 (suite)... A perfecto igitur abest huius mundi tristitia quae non secundum deum, et omnis sollicitudo corporalis aerumnae. Huiusmodi enim inductioni *mentis* atque *substantiae* non *adnumeratur* habitudo corporis, et quidam exterioris usus *naturae,* cum simul aduersus delicias *corporis,* fragilitatemque ipsam naturae, orbitates, *dispendia, contumelias,* inuictus animus uniformem debeat seruare constantiam, ut *corpus ipsum scindat sensusque exuat carnis,* qui beatitudinis palmam desiderat, cuius fructus non in unius portione sit, sed in plurimarum, et si fieri potest, in omnium uirtutum consortio.

§ 5,8 Br. p. 75 ; H-S. p. 85
...δεῖ δὲ βουλητὸν τὸν εὐδαίμονα βίον εἶναι· ἐπεὶ οὐδὲ τοῦτον εἶναι τὸν σπουδαῖον, ψυχὴν τοιάνδε, μὴ συναριθμεῖσθαι δ' αὐτοῦ τῇ οὐσίᾳ τὴν σώματος φύσιν. Ἑτοίμως γὰρ τοῦτο φαῖεν ἂν λαμβάνειν, ἕως ἂν αἱ τοῦ σώματος πείσεις πρὸς αὐτὸν ἀναφέρωνται καὶ αὖ καὶ αἱ αἱρέσεις καὶ φυγαὶ διὰ τοῦτο γίγνωνται αὐτῷ. Ἡδονῆς δὲ συναριθμουμένης τῷ εὐδαίμονι βίῳ, πῶς ἂν λυπηρὸν διὰ τύχας καὶ ὀδύνας ἔχων εὐδαίμων εἴη; ... l. 22 Ἢ ἀπορρήξαντα δεῖ σῶμα ἢ καὶ αἴσθησιν τὴν σώματος οὕτω τὸ αὔταρκες ζητεῖν πρὸς τὸ εὐδαιμονεῖν ἔχειν.

32, p. 25. Nescit igitur perfectus incommoda huius corporis, aut aduersa mundi, neque sentit, qui alienum ab huiusmodi metu, ne accidant animum gerit. Non enim uita perfectior, si his careat, definitur, sed si ista contemnat. *Nam si* ita *definiretur* ut ea esset *bona uita,* quae *huiusmodi casibus* expers uacuaque repperiri posset, utique *his accidentibus non posset beatus aliquis definiri.* Ea igitur sequestrata sunt, et hoc solum in aestimatione beatae uitae est requisitum, ut non in aliis, sed *in possessione ueri* (*et*) *boni eius definitio teneretur* [1], quoniam qui id habet respuit *caetera nec requirit.*

§ 6,1 Br. p. 75 ; H-S. p. 86
Ἀλλ' εἰ μὲν τὸ εὐδαιμονεῖν ἐν τῷ μὴ ἀλγεῖν μηδὲ νοσεῖν μηδὲ συμφοραῖς μεγάλαις περιπίπτειν ἐδίδου ὁ λόγος, οὐκ ἦν τῶν ἐναντίων παρόντων εἶναι ὁντινοῦν εὐδαίμονα·

εἰ δ' ἐν τῇ τοῦ ἀληθινοῦ ἀγαθοῦ κτήσει τοῦτό ἐστι κείμενον, τί δεῖ παρέντας τοῦτο καὶ οὐ πρὸς τοῦτο βλέποντας κρίνειν τὸν εὐδαίμονα τὰ ἄλλα ζητεῖν ἃ μὴ ἐν τῷ εὐδαιμονεῖν ἠρίθμηται ;

1. « veri *et* boni » : la conjonction semble ajoutée par un copiste ; elle ne figure ni dans *Angiensis* CLVI, ni dans *Einsildensis* CLXIV, ni dans *Remensis* CCCLII, ni dans d'autres manuscrits.

Au ch. VIII, nº 33, Ambroise traite le même sujet que Plotin à la fin du § 6 : en quel sens la santé du corps est-elle un bien ? Mais sa pensée se développe librement ; de même pour le nº 34, si bien que les parallèles reprennent entre VII, 35 et le § 7 :

35, p. 26. Illud profundum uirum iustum nihil uelle, nisi illud solum et praeclarum bonum, huic soli intendere, hoc unum in bonis ducere ; *non aliud cum illo*, sed solum ipsum desiderare, hoc delectari ; cui si adiungatur quod delectet eum, *non illud amittitur*, sed *istud adiungitur*. Non enim minuunt accidentia beatitudinem, quae augere non possunt, quia plenum illud et inuiolabile manet, in quod anima sese induit et cui se inseruit et infudit. Manet semper inter aduersa et delectabilia perfecta uirtus ; neque aduersa de perfectione eius quidquam minuunt, neque delectabilia adiungunt perfectioni. Quid enim est quod *is qui ad summum bonum ascendit*, aut damni de caducis sentiat, aut commoditatis.

§ 7,5 Br. 76, H-S. 87. [Ἦ φήσομεν] ὅτι ὁ ἔχων τὸ ἄριστον αὐτὸ μόνον βούλεται ἔχειν, οὐκ ἄλλο τι μετ' αὐτοῦ,

ὃ ὅταν παρῇ, οὐκ ἀφῄρηται μὲν ἐκεῖνο, ἔστι δ' ὅμως κἀκείνου ὄντος.

I. 14. Τί δ' ἂν εἴη τῶν ἀνθρωπίνων μέγα, ὥστ' ἂν μὴ καταφρονηθῆναι ὑπὸ τοῦ ἀναβεβηκότος πρὸς τὸ ἀνωτέρω ἁπάντων τούτων καὶ οὐδενὸς ἔτι τῶν κάτω ἐξηρτημένου ;

36, p. 26. Neque uero, quod grauissimum apud plerosque habetur, se miserum putabit, *si in captiuitatem ueniat uel ipse uel eius filii*. Non enim intolerabiliter feret quod habet natura, uel quod uidetur Domino.

§ 7,31 Br. 77 ; H-S. 89. Ἀλλ' εἰ αἰχμάλωτος ἄγοιτο, πάρ τοι ἔστιν ὁδὸς ἐξιέναι, εἰ μὴ εἴη εὐδαιμονεῖν. Εἰ δὲ οἰκεῖοι αὐτῷ αἰχμάλωτοι, οἷον ἑλκόμεναι νυοὶ καὶ θυγατέρες...

Ici se placent, chez Ambroise, des exemples de courage dans l'adversité empruntés à l'Ancien Testament ; puis les parallèles continuent, moins rigoureux cependant puisque l'ordre des paragraphes de Plotin est maintenant bouleversé :

36, p. 27... Perfecti enim est uiri *communitatem naturae*[1] sustentare animi *uirtute*, et *ad meliora*

§ 8,20 Br. 79 ; H-S. 91. [Γιγνωσκέτω] ὅτι τῆς ἀρετῆς τὸ κοινὸν τῆς φύσεως πρὸς

1. On remarquera ici l'habileté de la traduction τὸ κοινὸν τῆς φύσεω = *communitatem naturae*.

adducere, nec succumbere iis quae *plerisque* terribilia et formidolosa uidentur ; sed quasi fortem militem, grauissimorum casuum sustinere incursus, conflictus subire, et quasi prouidum gubernatorem nauem in tempestate regere, atque occurendo insurgentibus fluctibus magis uitare naufragium sulcando undas, quam declinando. Non iste in persecutionibus pauidus, non in tormentis mollior, ne torquentem exasperet ; sed *quasi athleta fortis,* qui *repercutiat uerberantem* si non caedis, certe sermonis flagello... Non iste in suorum iniuriis mollis, nec *de sepulchro sollicitus sui corporis,* cui sciat caelum deberi, non in *captiuitate ciuicae plebis* abiectior [1]...

ἄμεινον ἄγειν καὶ πρὸς τὸ κάλλιον παρὰ τοὺς πολλούς· κάλλιον δὲ τὸ μὴ ἐνδιδόναι τοῖς νομιζομένοις τῇ κοινῇ φύσει δεινοῖς εἶναι...

1. 24. Οὐ γὰρ ἰδιωτικῶς δεῖ, ἀλλ' οἷον ἀθλητὴν μέγαν διακεῖσθαι τὰς τῆς τύχης πληγὰς ἀμυνόμενον...

7, 1. 28 ; Br. 77, H-S. 88. Ἀλλ' εἰ μὴ ταφείη, πάντως που καὶ ὑπὲρ γῆς καὶ ὑπὸ γῆν τεθὲν τὸ σῶμα σαπείη. 7,20 : καὶ πολέως αὐτοῦ κατασκαφὴν ἡγήσεται τι εἶναι μέγα;

Talis postremo est uir perfectus, qui *omnes uelit bene agere,* nihilque cuiquam accidere mali ; et si praeter eius uoluntatem acciderit, *ipse tamen de propria beatitudine nihil amittat.*

11 1. 12 ; Br. 82, H-S. p. 94 : Ἐθέλοι γὰρ ἂν καὶ πάντας ἀνθρώπους εὖ πράττειν καὶ μηδὲν τῶν κακῶν περὶ μηδένα εἶναι· ἀλλὰ μὴ γιγνομένων ὅμως εὐδαίμων.

Ensuite (n[os] 37 et 38), Ambroise ne fait que des allusions isolées aux thèmes plotiniens exposés dans la diatribe antistoïcienne (perte des biens, revers de fortune, sommeil...). Mais, ce qui est bien significatif, c'est que le premier livre du *De Jacob* et le traité de Plotin se terminent sur le même topique du joueur de cithare :

VIII, 39... Et *tanquam* ille qui *cithara canere* solitus, si eam dissipatam, resolutis neruis et confractam uiderit, et *usum eius* interruptum, *abiciat* eam, atque eius numeros non requirat, sed

16,2, 23 ; Br. 85, H-S. 98 — ... οἱονεὶ μουσικὸς λύρας. ἕως οἷόν τε χρῆσθαι· εἰ δὲ μή, ἄλλην ἀλλάξεται, ἢ ἀφήσει τὰς λύρας χρήσεις καὶ τοῦ εἰς λύραν ἐνερ-

1. Ici encore se traduit l'optimisme chrétien : pour Plotin, le corps n'a aucune importance, on peut donc n'avoir aucun souci de sa sépulture ; pour Ambroise, il est destiné à la résurrection dernière.

uoce ipse se mulceat ita et iste citharam corporis sui otiosam *iacere* patietur, corde se oblectabit, bonae conscientiae recordatione mulcebit, diuinis oraculis et scriptis propheticis adleuabit, suaue illud et iocundum animo tenens, mente complectens, cui nihil possit triste accidere cum semper ei diuinae praesentiae adspiret gratia, et ipse sibi adsit summa animi tranquillitate perfusus.

γεῖν ἀφέξεται ἄλλο ἔργον ἄνευ λύρας ἔχων καὶ κειμένην πλησίον περιόψεται ᾄδων ἄνευ ὀργάνων. Καὶ οὐ μάτην αὐτῷ ἐξ ἀρχῆς τὸ ὄργανον ἐδόθη· ἐχρήσατο γὰρ αὐτῷ ἤδη πολλάκις.

On le voit, c'est ainsi des morceaux entiers de Plotin qu'Ambroise réemploie dans ses traités. Il semble difficile de nier que les textes mêmes fussent sous ses yeux au moment de la rédaction. Il est fort probable que des recherches portant sur les écrits d'Ambroise qui se situent autour de 386 (c'est-à-dire autour de l'année qui marque la conversion de saint Augustin) amèneraient encore de nouvelles preuves de l'influence plotinienne[1].

Aimé SOLIGNAC S. J.

1. Nous avons appris qu'une étude de M. Hadot sur ce sujet allait paraître dans la *Revue des Etudes latines*.

COMPTES RENDUS

L'importance des articles nous oblige à reporter les COMPTES RENDUS et la liste des OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION dans le numéro qui paraîtra en juillet.

Les prochains cahiers traiteront des sujets suivants :

CONSCIENCE ET INTENTIONNALITE CHEZ HUSSERL

CALCUL DES PROBABILITES

ETAT ACTUEL DES ETUDES KANTIENNES

ETUDE METHODOLOGIQUE SUR LA PHILOSOPHIE DE P. TEILHARD DE CHARDIN

CENT CINQUANTIEME ANNIVERSAIRE DE LA PHENOMENOLOGIE DE HEGEL

BULLETIN DE L'ACTUALITE PHILOSOPHIQUE DANS LE MONDE :

La philosophie au Canada

Luigi Stefanini

Le centre de documentation du centre national de la recherche scientifique.

publie mensuellement un *BULLETIN ANALYTIQUE* dans lequel sont signalés par de courts extraits classés par matières tous les travaux scientifiques, techniques et philosophiques publiés dans le monde entier.

Cette revue bibliographique mensuelle, l'une des plus importantes du monde puisqu'elle signale, chaque année, environ 100.000 articles et mémoires, est scindée en trois parties :

— la première, consacrée aux sciences physico-chimiques et aux techniques connexes ;

— la seconde, aux sciences biologiques, à l'agriculture et aux industries alimentaires ;

— la troisième, à la philosophie.

(Cette dernière partie paraît trimestriellement.)

Des *Tirages à part* sont mis, en outre, à la disposition des spécialistes.

Le **Centre de documentation du C.N.R.S.** fournit également la reproduction photographique sur *microfilm* ou sur *papier* des articles signalés dans le *BULLETIN ANALYTIQUE* ou des articles dont la référence bibliographique précise lui est fournie.

Depuis le 1er juillet 1954, le *Centre de documentation du C.N.R.S.* livre également chaque mois, sur microfilm, une *REVUE DES SOMMAIRES DES PRINCIPAUX PERIODIQUES SCIENTIFIQUES ET TECHNIQUES*.

Une liste des 250 revues photographiées est communiquée sur demande.

Cette revue s'adresse particulièrement aux chercheurs, ingénieurs, techniciens, aux établissements désirant une information extrêmement rapide.

BULLETIN ANALYTIQUE

ABONNEMENT ANNUEL

(Y compris table générale des auteurs).

	France	Etranger
1re *PARTIE*. — Mathématiques, Physique, Chimie Sciences de l'Ingénieur	6.000	7.000
2e *PARTIE*. — Biologie, Physiologie, Zoologie, Agriculture	6.000	7.000
3e *PARTIE*. — Philosophie	2.500	3.000

TIRAGES A PART

1re *PARTIE*

Section I. — Mathématiques pures et appliquées. Mécanique. Physique mathématiques	1.050	1.300

Section II. — Astronomie et Astrophysique. Physique du globe.	1.350	1.600
Section III. — Généralités sur la Physique. Acoustique. Thermodynamique. Chaleur. Optique. Electricité et Magnétisme.	1.800	2.000
Section IV. — Physique corpusculaire. Structure de la matière.	900	1.150
Section V. — Chimie générale et Chimie physique.	900	1.150
Section VI. — Chimie minérale. Chimie organique. Chimie appliquée. Métallurgie.	3.300	3.675
Section VII. — Sciences de l'Ingénieur.	2.250	2.500
Section VIII. — Minéralogie. Pétrographie. Géologie. Paléontologie.	1.050	1.300

2e *PARTIE*

Section IX. — Biochimie. Biophysique. Sciences pharmacologiques. Toxicologie.	1.800	2.000
Section X. — Microbiologie. Virus et Bactériophages. Immunologie.	1.200	1.325
Section XI. — Biologie animale. Génétique. Biologie végétale.	3.300	3.675
Section XII. — Agriculture. Aliments et industries alimentaires.	1.050	1.300

3e *PARTIE*

Sociologie.	1.000	1.200

N. B. — Les abonnés aux **Tirages à part** de la première ou deuxième partie du Bulletin Analytique peuvent recevoir la **Table générale des auteurs** aux conditions suivantes :

	France	Etranger
Première partie.	600	700
Deuxième partie	600	700

REVUE DES SOMMAIRES DES PRINCIPAUX PERIODIQUES SCIENTIFIQUES ET TECHNIQUES

	France	Etranger
Abonnement annuel.	6.000	7.000

S'adresser au Secrétariat
du Centre de documentation du C.N.R.S.
16, rue Pierre-Curie, Paris (5e), CCP., Paris 9131-62.

TABLE DES MATIÈRES

J. ABELÉ	La théorie de la relativité et le jugement de réalité en physique	p. 3
O. COSTA DE BEAUREGARD	La relativité en microphysique......	25
J. CHAIX-RUY	Réflexions sur la philosophie d'Antonio Rosmini........	36
M.-T. ANTONELLI	Valeur et actualité philosophique d'Antonio Rosmini........	65
M.-F. SCIACCA	La théorie de la volonté chez Antonio Rosmini........	96
J.-F. CATALAN	Angoisse et durée. Temps et affectivité chez l'anxieux leucotomisé (fin)........	106
A. SOLIGNAC	Nouveaux parallèles entre Saint Ambroise et Plotin........	148

Note du centre de documentation du C.N.R.S........ 158

Le Gérant : Henry BEAUCHESNE

Imprimé en France
IMP. « LA HAUTE-LOIRE », 23, BD CARNOT. — LE PUY-EN-VELAY.
Dépôt légal : 2[me] trimestre 1956. — N° de série : Imprimeur : 149.

Le gérant : Henry BEAUCHESNE. Imprimé en France.